انموذج العلوم

نمره
١٤٨٢

ورق عدد ١٠

سطر عدد ١٧

MURAD MOLLA KUTUPHANESI

Kısmı	
Kayıt No.	
Eski Kayıt No.	
Tasnif No.	

تشرف بتملكه الفقير اليه سبحانه
محمد بن رجب عفي عنهما

من كتب الفقير نقاش زاده

وقف المرحوم
عبد الله افندي ابن [?]
المرحوم نقاش [?]
افندي [?]

١٤٨٧

سطر ١٧ صحيفه ١١٠

Murat Molla Halk Kütüphanesi	
Eski Kayıt No. :	1509
Yeni Kayıt No. :	1204
Tasnif No. :	081

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمنعم ايجاد نوع الانسان انموذج من خزائن احسانه
وكتاب الكون رسالات فى بيان بره وامتنانه تفسير ما فى ضمير كل
متكلم خبير ينبغى ان يكون حديث حمده وثنائه وتقرير كل ناطق لايق
بان يكون لشرح اصول نعمائه فقه احكامه موجب لرفع الدرجات وقراءة
كلامه سبب لتضاعف الحسنات لايجتبين بمنطق منطيق شكر ادنى شيء
من كرمه ولا يفى كلام متكلم بحمد قليل من نعمه المشاؤن فى ميدان معرفته
راجلون والاشراقيون عن اكتناه خفياته ذاهلون ما وصل فكر الالهيين
الى حريم سرادقات جلاله وما بلغ ذهن الطبيعيين الى حقيقة اثاره وافعاله
روح العارف فى مسالك مشاهداته عطشان وقلب المكاشف فى مجالى
ذاته هائم وحيران والصلوة على محمد الذى لا اعتبار للقول والفعل الا بان
بميزانه ولا اعتماد على الاعتقاد الا بمطابقة حال معانى بيانه وعلى آله

١
النفوس
٢

واصحابه المتادبين بادابه الصارفين عنان عزيمتهم الى متابعة سننه
والمجتهدين فى تحقيق الدين وتشريع بنيته وعلى تابعيهم واتباعهم اطباء
الامراض الانسانية واطباء الامراض النفسانية **وبعد** فيقول الفقير الى الله
البارى محمد المدعو بمصلح الدين اللارى الانصارى حمد حاله واصلح باله
انه لا يخفى على اولى النهى شرف العلم ونفاسة اثاره وتنوير الواح الارواح
بسواطع انواره وان الخالى عنه اذل من حجر بقاع والحالى به عزيز فى البلاد والبقاع
وانى بعدما اتعبت القريحة دهرا فى تحصيله وصرفت الطبيعة عمرا فى تكميله
وفزت بتحقيق اقسامه والاستسعاد باتقانه واحكامه وتسويد الاوراق
برقوم التحقيق وترقيم الصفايح بنقوش التدقيق كنت مستوحشا لفساد
الزمان وطغيان طوفان العدوان فى مكان كان تحصيلى فيه سيما على العلم
واهله واحاطة ظلة الظلمة بحزنه وسهله وغبت فى الاغتراب واستعذبت
السفر الذى هو قطعة من العذاب ثم بعد ذلك الدهر سقانى برهة بلبان
الاكرام ثم امتحننى بالفطام ثم انتهى الامر الى ان بسط طائر بالى جناحه
وفزت بالحلول فى خير المحال فظهر على جمال الكعبة من سواد التربال
كظهور الصبح من جيب الليال واحاطنى الفيوضات بالغدو والاصال
واقمت مدة بحرمه لجبر بوائق الاعمال وتشرفت بروضة المجد وجنة الا
فضال حديقة كانت موضع القدس وموقع الاجلال

مطعه الحكماء فعد قطع مقاسا واشتدا الى الفناء
والنجاة من مشاق السبيل فحصلت الرحيم ... الاعلام

ولا يوجد فيها من نزول الملك لوضع الرجل فيه مجال ووجدت الف
قيس وكثير فيها غافلين عن النصاح فارغين عن العذال فرايت مشهدا
فيه وجود الزوار من تجليه في الزلزال فدخلت كالنجوم تحت الشعاع
فشرعت اجزائي في الاضمحلال ثم بدوت قوة النطق والة السمع مضى
كثير من الجواب والسؤال والحمد لله الكبير المتعال فسمعت من بركات
تلك الاحوال بحريم جلال فيه محط رحال الرجال بلدة بل عالم اساسه
طلسم العلم والكمال مملو من الحلم والجود والفضل والافضال مورق
فيه اشجار البحث والجدال مخضر فيه اغصان القيل والقال
مجالسه معطرة بازهار الشرايع وبيان الحرام والحلال مدارسه متلالئة
بنجوم الافاضة والافادة والاستفاضة والاستكمال صوامعه مملوة
من الاوتاد والابدال الذين يرون الاكوان كالاظلال ويشاهدون
الكثرة من الوحدة كشهود الدائرة من القبس الجوال بل اهل اسواقه امثال
الشاعر والكاتب والمنجم والرمال وسلطانه نصره الله سليمان ضرب
في السما سرادقات الجلال وبسط في بسيط الارض بالطول والعرض بساط
الافضال وتساوي لانصافه الاعاظم والاراذل وفيه حريم نضير
لوزير ماله نظير في الشمايل والخصال محبوب في القلوب ممدوح بالالسن
محمود الخصال يزجي الرواحل الى حرمه ويحط الارحال وينعم الرغائب

وكم

من كرمه والفوز بالامال اعني حضرة الوزير الاعظم والاصف الاقدم
ملجا الملهوفين في العالم ملاذ المضطرين من بني ادم كهف الضعفا والمساكين
عون العلما واساطين الدين ناصر شريعة سيد المرسلين باني مباني الرافة
والامتنان مشيد اركان الشريعة والايمان رافع الوية العدل والانصاف
قامع بنيان الجور والاعتساف قالع اسنة الظلم بهيبته دافع اعنة
الشر بقوته ناظم امور الدين والدولة بالراي السديد والجاعل بين الملك
والخلل بسيفه سدا من الحديد الذي لو ابصره آصف انصف واعترف بانه
ما اهتدى الى ما هو حق ضبط ملك سليمان ولو راه ارسطاليس لتعلم منه
قوانين ضبط ملك ذي القرنين ويونان مراسم نعمه مقياس امر الجود ومواهب
كرمه معيار نقد الوجود يستصوب دبير الفلك من تدبيره الصائب
ويستظهر الايام بجنابه عن المصائب مدائح ذاته مطمح الاذكار ومحامد
ذكره معتصد الافكار انبسط ظل عدله بحيث لا يصل الشمس الى طرفه
واشتهرت عدله بحيث يلتجي الدهر الى كنفه حريم حرمته مطاف طواف
الافاق وباب الفياض محل اقسام الارزاق يرى غواصة قلزم
السخا اذ يتشرمنه غرر درر العطا المختص بفضل الله الذي يختص برحمته
من يشا المعبر اسمه الشريف بالسنة الانام بر سيشا مد الله تعالى
ظلال معدلته على رؤس الانام وابد سجال مرحمته الى يوم القيام فوصل الى

روحي وجسمي من ذلك الخبر الصحيح اثر يترتب على ريح يوسف لو انضم
مع نفخ المسيح فعزمت على التوجه الى عتبته والانجاء بسدته وبناء
على ضيق الوقت ما قدرت على تبييض المولفات المبسوطة وترتيبها باسمه
الشريف فاخترت انموذجا مشتملا على ابحاث نفيسة من كل علم بالتصنيف
مزينا بالقابه وتوجهت الى بابه علما مني بان انفس الهدايا عند العظما
من جانب العلما التاليفات المزينة باساميهم والتصنيفات الموشحة
بلقب ساميهم حتى يبقى على مرور الدهور بيان اوصافهم ويحصل
للاخرين العثور على الطافهم ويبقى ذكرهم في السنة الذاكرين ويحصل
لهم لسان صدق في الاخرين وان شاء الله امهلني الايام في تبييض
مولفات أخرى وترتيبها باسمه الابهى الاحرى وارجو من الله ان يقع
موقع القبول فانه تعالى معطي كل سول ومحصل كل مامول واقدم
اولا ذكر بعض مشايخي الذين اخذت العلم منهم استنزالا للرحمة اذ عند
ذكر الصالحين تنزل الرحمة ورجاء شمول بركته لايام حضرة الوزير
ان شاء الله العلي الكبير فاما الحديث فاني اخذت من مشايخ عديدة
الاول ابي ومولاي مولانا صلاح الدين عبد الكريم الانصاري فاني قرات
عليه في صغري كتاب الاربعين للامام النووي وبعضا من المشكوة
وهو قرا الحديث على الشيخ الرحلة العالم نور الدين محمد الصديقي وهو على الشيخ

العالم

العالم الرباني والعارف الصمداني مولانا شرف الدين عبد الرحيم الجرهي
وهو على الشيخ العلامة ناقد الاحاديث النبوية وناشر الشريعة المصطفوية
امام الدين ابي المكارم علي بن مبارك شاه الصديقي المشهور بخواجه شيخ
وقرا ايضا على السيد العالم الرباني السيد معين الدين محمد الصفوي الايجي
وهو على ابيه صفوة الانام مقتدى اهل الاسلام السيد صفي الدين عبد الرحمن
الايجي وسمع في صغره حديث قاضي الجن مشافهة وحدثني به ومنهم
الشيخ العالم المحدث الاورع الاتقى علم الهدى وعالم التقى الشيخ مخلص الدين
محمد الشيرازي الظهيري فاني قرات عليه شمائل الترمذي ومشكوة المصابيح
من اوله الى اخره قراءة بحث وتدقيق وسمعت منه صحيح البخاري مرارا
وهو قرا على الشيخ معين الدين جنيد الشيرازي وهو قرا على الشيخ ركن الدين
روزبهان العمري الشيرازي وهو قرا الحديث على الشيخ مجد الدين ابو طاهر
يعقوب الفيروزابادي صاحب القاموس وهو قرا على مشايخ عديدة
منهم ابن الحداد وهو قرا على الامام النووي وقرات الفقه على مفتي
زمانه عضد الدين عبد الرحمن اللاري وهو قرا على الشيخ العلامة معين
الدين جنيد الشيرازي وقرات شيئا من الفقه وعلوم العربية على الشيخ
العالم الفقيه الاورع جلال الدين محمد بن جلال الدين الدانسالي وهو تفقه
على وحيد عصره في التقوى وفريد دهره فيما يتعلق بالفتوى امام الملة والدين

ابي يزيد الدواني وهما اخذا الفقه من مشايخ عديدة منهم الشيخ المولى محيي الدين
محمد الانصاري الكوشكناري وهو تفقه على المولى جمال الدين ابي الفتوح
السروستاني وهو على المولى النبيه ومن هو في جهتها افقه كل فقيه لسان
الدين نوح السمناني وهو على الشيخ جلال الدين محمد القزويني ابن صاحب
الحاوي وقرأ هو على ابيه نجم الدين عبد الغفار القزويني وهو تفقه على
الامام ابو القسم الرافعي وهو اخذ الفقه عن امام الدنيا محمد بن يحيى وهو اخذ
الفقه عن الامام حجة الاسلام محمد بن محمد الغزالي الطوسي وهو اخذ الفقه
عن امام الحرمين عبد الملك الجويني وهو عن والده الشيخ ابي محمد الجويني
وهو عن ابي بكر القفال الصغير المروزي وهو عن الماسرجسي وهو عن
ابي اسحق المروزي وهو عن ابي العباس احمد بن سريج وهو عن ابي القسم
عثمان بن سعد الانماطي وهو عن ابراهيم بن اسمعيل بن يحيى المزني وهو
عن الامام الشافعي وهو عن جماعات منهم الامام مالك بن انس واخذ
مالك عن ربيعة وعن نافع وربيعة عن انس ونافع عن ابن عمر وهما عن
النبي صلى الله عليه وسلم واخذ الشافعي ايضا عن سفيان بن عيينه
وسفيان عن عمرو بن دينار عن ابن عمر وابن عباس وهما عن النبي صلى الله
عليه وسلم وقرأت ايضا بعضا من كتب الفقه على ابن عمي المولى
احسان الدين عيسى وهو اخذ الفقه عن المولى الاولى امين الدين عبد الرحمن

الفسكندي وهو عن عم ابي المولى السعيد قوام الدين محمد بن كمال الانصاري
وهو اخذ الفقه عن الشيخ الاعلم الافقه الاورع محمود الكرمستجي وهو تفقه
على جدي الاعلى نور الملة والدين محمد الملقوي الانصاري وهو تفقه
على هبة الله البارزي وهو من تلامذة الامام النووي كما ذكرت
واما فقه الحنفية فقرأت الهداية على فقيه عصره مولانا
فخر الدين محمد الساكن بقرية درج وهي قرية الحنفية من لواحق بلدة لار
وسنده يتصل الى صاحب الهداية قدس سره من جانب السيد
العلامة الشريف الجرجاني صاحب التصنيفات الفايقة والتاليفات
الرايقة وهو قرأ على المولى الفاضل الكامل قدوة العلما والافاضل
اكمل الدين شارح الهداية واما التفسير والاصول والعلوم
العقلية فاخذتها من جماعات من العلما العظما منهم المولى كمال
الدين حسين اللاري والمولى كمال الدين عبد الصمد البغدادي وهما
من تلامذة البحر المحقق والحبر المدقق استاد العلما ومكمل الفضلاء
جلال الملة والدين محمد الدواني وهو قرأ على المولى الاعلم محيي الدين محمد
الكوشكناري وهو على السيد الكامل المشهور في الافاق بحسن
التصنيف وجودة التاليف المذكور في السنة الانام بلقبه
الشريف علي الجرجاني ومنهم المحقق الكامل احمد الماوردي

وهو اخذ من قدوة المدققين المولى شيخ حسين التهستانى وهو
على المدقق محمد الجاجرمى وهو على استاد المحققين سعد الملة والدين
التفتازانى ومنهم افضل المتاخرين واكمل المتبحرين علم التحقيق
وعالم التدقيق المولى شمس الملة والدين محمد الخفرى فقرأت عليه تفسير
القاضى البيضاوى وكثيرا من الكلام والرياضيات اصولها وفروعها
ومنهم من جعلت نقود على مسكوكا بسكة اقتنائه وابرزت
ابريزى رائجا فى سوق الاعتبار بمحك ارتضائه سيد المحققين
وسند المدققين ذو النسب الطاهر والشان الباهر البحر
الزاخر من العلم الظاهر استاد البشر والعقل الحادى عشر ومكمل
اهل النظر السيد غياث الدين منصور الشيرازى ومما اخذ من
سيد علماء زمانه وسند فضلاء اوانه السيد صدر الملة والدين محمد
الشيرازى وينتهى طريقه الى العلامة المحقق عضد الملة صاحب
المواقف وسوى المذكورين لى مشايخ لكل منهم فن من الفنون
فى علم من العلوم وذكر اساميهم على التفصيل يجر الى غاية التطويل
فاقتصرت على ما ذكرت استجلابا لبركاتهم كما اشرت

الرسالة الاولى فى التفسير

قال الله سبحانه وتعالى قل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا

ولهم مقام معلوم

اعلم ان النحاة ذكروا ان كلمة لو لامتناع الثانى لامتناع الاول فيكون لنفيهما
مع تعليل الثانى بالاول والظاهر ان مرادهم ان معناه يؤل الى هذا اذ
وضعه لتعليق وجود مقدر للثانى بوجود مقدر للاول فى الماضى
فيفهم منه انتفاؤهما معا مع سببية انتفاء الاول لانتفاء الثانى فى
الواقع بلا استدلال من احدهما على الاخر ولا يرد ما اعترض ابن الحاجب
من ان المسبب اعم فانتفاؤه ليس لانتفائه بل بالعكس لان انتفاء المسبب
يدل على انتفاء كل سبب لانه انما يتم فيما اذا استدل بانتفائه على انتفائه
ثم لا يخفى ان استعمال لو فى هذه الاية ليس بهذا الطريق وقال
المحقق الشريف قدس سره فى حاشية شرح المختصر ان الاول هو المشهور
فى اللغة وقد يستعمل فى مقام الاستدلال فيفهم منها ارتباط وجود الثانى
بوجود الاول مع انتفاء الثانى فيعلم منه انتفاء الاول وهذا المعنى انما
يناسب الاول فى الربط بين الوجودين لكنهما يفترقان هناك معا مقدرين
تقديرا محضا لا اجتماع الوجود المحقق فيفهم انتفاؤهما تحقيقا مع السبب
المذكور واما ههنا فقد اعتبر الربط بينهما وان الثانى لازم للاول ومنتف
فى الواقع لكنهما احدا فى الاول معلومين فلا يمكن الاستدلال باحدهما على
الاخر وفى الثانى احدا على وجه يمكن فيه ذلك وهو على قلته مستعمل فى
اللغة يقال لو كان زيد فى البلد لجاءنا فيعلم منه انه ليس فيه ومنه قوله

الثانى لامتناع

بين

تعالى لوكان فيهما الاله هذا وقد يقال كلمة لو ههنا لانتفاء الثاني
لانتفاء الاول وتم الاستدلال فانه استدلال بتحقق المسبب على تحقق
السبب لا يقال كون انتفاء الفساد لانتفاء الالهة اول المسئلة لانا نقول
لا بل يمكن اثباته بان التعدد سبب للفساد اقول النظر الدقيق
يقتضي عدم صحة الاستدلال فان كون التعدد سببا للفساد لا يستلزم
كون عدمه سببا لانتفاء الفساد لان الفساد انتفاء الوجود وعدمه
بحصول الوجود ويكفي في عدم الفساد ارادته تعالى والحاصل انه لا يلزم
على قواعد اهل السنة بل على قواعد الحكماء ان يستند وجود الشي الى عدم
شيء يكون على تقدير الوجود مانعا له اما على قواعد اهل السنة فلانهم
قائلون بان ارادة الله تعالى كافية في وجود كل موجود واما على قاعدة
الحكماء فلانهم يقولون بالعلة البسيطة مع انه لو كان المانع موجودا لما
كان المعلول موجودا ومن هنا ظهر عليك فساد ما توهم من ان المناسب
ان يقال في جواب ايراد ابن الحاجب انه لما فهم انتفاء الثاني على تقدير
الوجود يفهم انتفاء الاول لان انتفاء الاول مستند الى انتفاء كل
سبب وان كان له اسباب ولا يكفي ما ذكرتم من ان المقصود فهم الانتفاءين
مع السببية للاستدلال فان الكلام في ان هذا الفهم من اين يحصل وذلك
لان استناد انتفاء المسبب الى انتفاء كل سبب مطلقا ممنوع فان المسبب

هنا هو العدم وانتفاؤه مساوق للوجود والوجود مستند الى سببه
الموجود لا الى العدم المذكور وما خفي عليه من كيفية حصول الفهم
فلا خفاء فيه انه يحصل بعلاقة الوضع ومعونة المقام فانه انما تستعمل
فيما علق على شي ان لا يكون معلقا على غيره ولذا فهم عدم جواز القصر
في السفر عند عدم الخوف في قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم لا يقال ينتقض ما ذكرتم بمثل قولهم لو كان هذا
انسانا كان حيوانا فانه لا يحمل على انه اذا لم يكن انسانا لم يكن حيوانا لان
لكلمة لو استعمالات لغة وان كان بعضها اشهر من بعض واكثر وهذا
استعمال آخر والحاجة الى ان يقال المثال على قاعدة المعقول وهو غير
صحيح لغة بل هو صحيح لغة لكن استعمال آخر والا هنا بمعنى غير قيل لان الالهة
جمع منكور غير محصور ويتعذر في مثله الاستثناء المتصل لعدم الجزم
بدخول المستثنى في ذلك الجمع فلا بد من احد الامرين اما جعل الاستثناء
منقطعا او جعل الا صفة والترجيح بحسب المقام كذا هو المستفاد من
كلام الرضي وقال بعض بتعذر الاستثناء المنقطع ايضا لتوقفه على
الجزم بعدم الدخول في المتعدد المذكور قبله وقال مدار الحكم على تعذر
الاستثناء الا على كونه تابعا لجمع منكور غير محصور اذ قد يجزم منه جزما
نحو ما جاءني رجال الا حمارا والحق ان الجمع المذكور يوجد فيه المدار غالبا

والاصل بناء على شي

اذ قد يتعذر مع كونه تابعا لجمع محصور غير منكور نحو جاءني ثلثة رجال
الا زيدا وجاءني الرجال الا زيدا حين لا يعلم دخول زيد فيهم وخروجه عنهم
قطعا فيحمل على الصفة والاستثناء ههنا متعذر لعدم شمول ما قبلها لما
بعدها مع كونه شرطا للاستثناء عند الجمهور ولدلالته على ملازمة الفساد
لكون الالهة فيهما دونه فدل بحسب المفهوم على انه لو كان فيهما آلهة فيهم الله
لم يلزم الفساد والمراد ملازمة الفساد لكونها مطلقا او معه ولا يجوز الرفع
حملا على البدل لانه متفرع على الاستثناء ومشروط بكونه في كلام غير موجب
واما وجه الملازمة فقال القاضي لان الالهة ان توافقت في المراد بالاستقلال
والاستبداد تطاردت عليه القدر اذ يطرد كل منهما قدرة الاخر لاستواء
الكل بدون ترجيح فلا يوجد المراد وان تخالفت فيه تعاوقت عنه قال
بعض الفضلاء لفسدتا اي لبطلتا لما يكون بينهما من التمانع اذ المحال
للتوافق في المراد والا لزم ان تتطارد عليه القدر ثم كتب على الحاشية لا يخفى
ما في تقرير القاضي من الخلل فتامل قيل عليه تاملنا فوجدنا تقريره خاليا من الخلل
بل وجدنا ذلك في تقريره حيث اخذ التمانع معربا وعلله بامتناع التطارد
مع انه لا فرق بينهما في الامتناع فليس الاول اقرب الى الوقوع والامكان
من الثاني اقول لا يخفى ان كلام المتامل يشعر بعدم التامل اذ استحالة
التوافق اظهر عند العقل ولهذا توجه العلماء الى بيان التمانع واشتهر الحجة ببرهان
التمانع

التمانع وعدم الفرق في اصل الامتناع وانتفاء القرب الى الامكان والوقوع
لا يوجب انتفاء اظهرية امتناع ذلك عند العقل لكن يرد على القائل انه بمجرد
كون استحالة التوافق اظهر عند العقل لا يلزم خلل في العبارة غايته ان يكون ما
ذكره اولى وقيل الحجة المستفادة من الاية اقناعية والملازمة عادية لانه يرد
عليها انه يجوز ان يتفق الآلهة على ان لا يريد كل منها الا ما لا يتعلق باحد طرفيه
ارادة شريكه او وقع اتفاقهما على ايجاد المراد بالاشتراك لا بالاستقلال
هذا كلامه والحق ان الحجة المستفادة قطعية ولا يرد عليه ما ذكره لانه لا يخلو
الحال من ان قدرة كل من الالهين وارادتهما كافية في وجود العالم اولا وعلى
الاول يلزم اجتماع العلتين على معلول واحد وعلى الثاني لزم العجز لا يقال
انما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لكن يمكن ان يتفقا على الايجاد
بالاشتراك مع القدرة عليها بالاستقلال كما ان القادرين على حمل خشبه
بالانفراد قد يشتركان في حملها لانا نقول تعلق ارادة كل واحد ان كان
كافيا لزم المحذور الاول والا لزم الثاني والملازمتان ظاهرتان والمنع
مكابرة والمثال غير صالح للسندية اذ في هذه الصورة نقص كل واحد
من الميل الذي يستقل به في الحمل فقد تمم بالميل الصادر عن الاخر وليس
احدهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وليس المؤثر في بحثنا الا تعلق
القدرة والارادة ولا يتصور الزيادة والنقصان في مراتبهما في شيء منهما

وقد يتوهم انه لو تم الدليل لزم انتفاء الاله مطلقا اذ يجري مقدماته في تعلق
ارادة الاله الواحد بوجود احد الضدين في محل الضد الاخر ولعل ان العجز انما
يلزم لو كان مقدورا والا مقدورية على هذا التقدير وفيه بحث اذ لزوم العجز
ظاهر انه منع تعلق ارادة احدهما تعلق ارادة الاخر واما او منع تعلق ارادة
الواحد باحد الضدين تعلق ارادته بالضد الاخر فلا يلزم عجز بل القدرة
على احد الضدين لا تتحقق الا بوجوبه بالنظر اليه اذ وجوبه مستلزم لامتناع
تعلقها بالجانب الاخر وذكر العلامة التفتازاني انه يمكن ان يراد بالفساد
عدم التكون اي لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع
القدرتين او بكل منهما او بواحد والكل باطل اما الاول فلان الاله يلزم كونه
قادرا استقلالا واما الثاني فللزوم توارد العلتين واما الثالث فلانه ترجيح
بلا مرجح واورد عليه بانه ان اريد بالاستقلال كون كل منهما قادرا على ايجادهما
منفردا فنختار انهما مستقلان ولزوم التوارد ممنوع لجواز ارادتهما ايجاده بالشركة
وتأثير القدرة على وفق الارادة وهذا نظير ما ذهب اليه الاستاد ابو اسحق
الاسفرايني في افعال العباد وان اراد ان كلا منهما علة موجبة لها فنختار عدم
الاستقلال بهذا المعنى كيف ولا ايجاب عند المتكلمين في الافعال وانت
تعلم اندفاع هذا الكلام مما ذكرنا ان المراد باستقلال كل منهما كون قدرته
كافية وعلى تقدير كفاية القدرة لا يمكن الاشتراك ومذهب الاستاد يؤيد هذا

وذكر العلامة الدواني في رسالته الجديدة في اثبات الواجب في تقرير
هذه الحجة المستفادة من الآية انه لو تعدد الاله لزم عدم تكون السماء
والارض لان التعدد يستلزم عدم تحقق الاله فيهما اذ لو تحقق على هذا
التقدير لكان اما واحدا وهو خلاف المفروض او متعددا فالاثنان
اعني معروض الاثنينية موجود وهو واجب او ممكن والاول باطل لافتقاره
الى كل واحد من الاحاد وكذا الثاني لان الممكن لابد له من علة فاعلية فتلك
العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه وتقدمه
عليه او واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الاخر وليس
الترديد في العلة التامة حتى يختار انها عينه كما ان مجموع الواجب
والمعلول الاول مثلا علته التامة عين المجموع لا يقال ليس ههنا
مجموع بل الموجود فيه هو هذا الواحد وذاك الواحد من غير ان
يتحقق شيء هو المجموع اعني معروض المجموعية بدون العارض
بديهي فان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد من احاده
والاحاد بالاسر ههنا موجودة ولذلك تقرر انه يمكن ان يصدر من
الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء آخر وعن مجموعهما ثالث حق
يكون في الثانية والثالثة شيئان في درجة واحدة وهكذا كما قرر
في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات

التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور فلو لم يكن سوى كل
واحد منها شي لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب وعن معلوله ثالث
وهذا الدليل على التوحيد نسبه بعض الى المغالطة وظني ان هذه
النسبة غلط فان هذا الدليل مبني على عدة مقدمات الاولى
ان المجموع بالمعنى المذكور موجود كما مر الثاني انه ممكن وذلك لافتقاره
الى كل واحد من الاحاد الثالث ان كل ممكن يحتاج الى علة مستقلة
وهذه ايضا بينة الرابع انه لا شي من المجموع ولا كل واحد بمؤثر مستقل
فلا يكون له علة مستقلة وذلك ايضا بين اذ ليس هناك شي اخر
يصلح لكونه علة مستقلة ومنهم من تكلف في منع المقدمة القائلة
بوجود المجموع ومنهم من يقول بان المتعدد باعتبار التفصيل
علة للمجموع باعتبار الاجمال وان نقل انه ماخوذا باعتبار الثاني
فهو بهذا الاعتبار اثنان كل واحد منهما واجب وليس هناك ممكن اقول
قد عرفت ان الاجمال والتفصيل انما يوجبان التغاير في الملاحظة
لا في الملحوظ فالموجود في الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل امر واحد
فلا يجوز كون احدهما علة للاخر بحسب الوجود الخارجي ولو جاز
ذلك لجاز ان يقال علة مجموع الممكنات من حيث الاجمال نفس
المجموع من حيث التفصيل ولا يسلم احتياج الممكنات المتسلسلة

الى علة فاعلية مستقلة اخرى وقد اطبق العقلاء على خلافه وانما جاز
كون اجزا الحد مفصلا علة لها مجملا لان المجمل والمفصل يختلفان في
الوجود الذهني فيجوز كون احدهما علة للاخر في هذا الوجود بل نقول
الموجود في هذه الصورة آ ب مثلا فان اريد بكونهما علة مستقلة
كون كل منهما كذلك فهو بين البطلان وان اريد بذلك ان الكل المجموعي
كذلك كان الشي علة لنفسه سواء اريد بالكل المجموعي هما معا مجملا او
مفصلا واعتبر ذلك في العشرة فانها نفس الاحاد البالغة هذا المبلغ
وليس هناك الا كل واحد من الاحاد وما صدق عليه العشرة اعني
الكل المجموعي فليس في الواقع الا كل واحد واحد والمجموع ولا يصلح شي
منها للعلية المستقلة للمجموع اما الاول فلاحتياج المعلول الى عينه
واما الثاني فلانه عينه ومنهم من منع احتياج هذا المجموع الى فاعل
مستقل تخصيصا للمقدمة القائلة بان كل ممكن يحتاج الى فاعل مستقل
بما اذا لم يكن ذلك المجموع الممكن مركبا من الواجبين وهو تخصيص
في المقدمة الضرورية من غير مستند معتبر فانا اذا عرضنا هذه المقدمة
على العقل حكم بها حكما كليا من غير استثناء ولو صح ذلك لانفتح باب
التخصيص في كل مقدمة كلية بما على صورة النزاع ولا يتم شي من الادلة
وقال ابن سينا في تعليقاته كل اثنين فالواحد منهما متقدم طبعا

يعني انه يتصور وجود واحد منهما بدون وجود الاثنين و لا
يتصور وجود الاثنين الا و الواحد موجود وهذه مقدمة كليه
اذا اضيف اليه ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد شيء قبله اي
قبليه فرضت انتج منهما انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب
الوجود هذه عبارته وهو مجمل ما ذكرناه فتدبر تدد واذا ثبت
استحاله تعدد الواجب امكن استفاده التوحيد من مضمون هذه
الايه بحمل الفساد على الانتفا انتهى كلامه **اقول** فيه ابحاث
الاول لا. فلانا نختار ان معروض الاثنينيه واجب وقولكم هو بكل
لافتقاره الى الاحاد قلنا لا نم ان الافتقار مطلقا مستلزم للامكان
انما المستلزم للامكان هو الافتقار الى الاحاد الممكنه وهيهنا اذ يلزم منه
احتياج الكل في الوجود الى غير ذاته وهنا لا يلزم الا احتياج الكل الى
امر خارج عن ذاته بل يصدق عليه انه في حد ذاته يقتضي الوجود والحاصل ان
الممكن ما لا يلزم من فرض عدمه محال نظرا الى ذاته وهنا يلزم محال
نظرا الى ذاته اذ ذاته عين الواجبين فيلزم ارتفاعهما او ارتفاع
احدهما **الثاني** انها قيل ان قوله الممكن لا بد له من علة فاعليه الخ منقوض
بالمركب من الواجب والممكن اذ الدليل يجري فيه **اقول** فيه نظر
اذ لا نم جريان الدليل فيه بل يمكن احسار عليه الجزء فيه وما استدل به

امر خارج

ههنا على عدم الجواز من افتقار المجموع الى الواحد الاخر فمراده الافتقار
الى الاخر في التاثير لا لمطلق الافتقار و في المركب من الواجب والممكن
لا افتقار له باعتبار التاثير والفاعلية الا الى الواجب واما ثالثا
فلما في قوله وجود المجموع بديهي من انه ان اراد به وجود هذا الواجب
وذاك الواجب فمسلم لكن هذا الوجود لا يطلب علة وان اراد به
وجودا واحدا عارضا لهما فممنوع واما رابعا فلما في قوله فلو لم يكن سوى
كل واحد منهما شيئا لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوله
ثالث قلنا امكان ما ذكره غير بديهي غايته انه ذكره بعض على سبيل
الاحتمال العقلي ونحن من وراء المنع ونقول لا نم ان المجموع موجود
اخر حتى يمكن ان يكون له حكم اخر بل نقول جوازه مناف لما ذكروا
من امتناع صدور الاثنين من الواحد لانه على هذا التقدير اذا
صدر واحد عن الواحد صدر عنه اثنان اذ لا دخل للمعلول في
صدور المجموع اذ وجود المجموع ليس الا وجود الواجب الوجود ووجود
المعلول ووجود الواجب ليس مستندا الى المعلول وكذا وجود
نفسه فالمعلول لا دخل له في وجود المجموع فالمجموع يكون صادرا
عن الواجب وايضا على تقدير كون المجموع موجودا اخر يلزم عند
ايجاد امر واحد ايجاد امور لا تحصى فان ذلك الواحد مع كل واحد

موجود وكذا مع كل اثنين وكل ثلثة وهكذا كما لا يخفى انجوا زنه سفسطه
بل نقول لاشى هنا زائدا على كل واحد الا اجتماعهما وهذا
وصف ممكن قائم بالمجموع علته مجموع المفروضين قوله واما خامسا فلان
كل ممكن محتاج الى علة مستقلة وذلك انه من شوجه عليه منع
ظاهر كيف ومراتب الاعداد مركبة من الوحدات وليست لها علة
سوىها وليس شى منها مستقلا واما سادسا فلما فى قوله ان الموجود
فى الخارج فى صورتى الاجمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز كون احدهما
علة للاخر من ان مراد القائل ان مجموعهما لا يحتاج الى علتين بان
يكون كل منهما علة ولا يكون المجموع من حيث المجموع علة وهو المراد
بالاجمال والتفصيل هنا الا ما ذكره ولا منع فيه لكون كل واحد علة
ناقصة للمركب مقدمة طبعا الا المجموع كما ان كلا من الوحدتين علة
للاثنين متقدم عليه ولا يلزم ان يكون له علة مستقلة واما سابعا
فللفرق الظاهر بين المركب من الواجبين والمركب من الممكنات
الصرفة الغير المتناهية اذ المركب من الواجبين لا حاجة له الا باعتبار
الاجتماع والتركيب وكذا المركب له اجزاء محتاجة الى العلل فلو قيل
تلك الاجزاء باعتبار التفصيل علة لها باعتبار الاجمال يمكن نقل الكلام
اليها باعتبار التفصيل وهنا لا يمكن الاستغناء الاجزاء عن العلة

واما ثامنا فلما فى قوله لان المجمل والمفصل مختلفان فى الوجود الذهنى
انه انما يكون كذلك لو كان للجنس والفصل مثلا متصورين بصورتين
ثم تحصل صورة اخرى وظاهر انه ليس كذلك وصرح السيد قدس سره
فى حاشية المطالع على خلافه بل قال ان لوحظ مجموع الجنس
والفصل لوحظ انه كل من لحاظه على حدة بها تدرك اجزاء المحدود فهو مرآة
الحد وان لوحظ بوجه يكون المجموع مرآة واحدة يشاهد بها المحدود
فهو المحدود فعلى هذا يكون اختلاف الحد والمحدود بالالتفات
فلا فرق بينه وبين الامر الموجود وقيل فى قوله بل نقول الموجود
فى هذه الصورة اب لانه اذا كان الموجود اب واستغنى كل منهما عن
العلة استغنى الكل ايضا وفيه نظر اذ الاستغناء على تقدير الامكان
محذور مطلوب للمستدل وحاصل كلامه ان المجموع لو كان موجودا
لكان ممكنا فيكون محتاجا الى علة مع استغناء كل واحد واستغناء
الكل لو لزم على هذا لكان لازما مع فرض الاحتياج ولا يخفى انه يدل
على استحالة المفروض واما تاسعا فى قوله واعترض كذلك فى الشرح لانه
انه يدل على ان بعضا من المركبات قد يكون غنيا عن الفاعل المستقل
بل ليس له الا العلل الناقصة التى مجموعها غير متصف بالعلية للزوم تقدم
الشى على نفسه فلا يحتاج المركب المفروض الى علة مستقلة فاعليه

واما ثانيا فلما في قوله هو تخصيص في المقدمة الكلية من غير مستند
من ان الحكم غير ضروري في المركب من الواجبين بل كل ممكن محتاج الى الفاعل
مستقل الحكم به العقل بالضرورة لعدم ملاحظة ان المركب من الواجبين
من الممكنات ولو لاحظ هذا الحكم في غيرها وصحة هذا غير مستلزم لفتح
باب التخصيص فان العقل عند الحكم على كل ممكن بالاحتياج الى العلة
لابد ان يتصور الممكن فان تصوره بما يساوي الوجود والعدم
بالنسبة اليه بمعنى ان لا يقتضي ذاته الوجود والعدم فالحكم صحيح
لكن هذا المفروض خارج عنه ولو تصور الممكن بما يكون له حاجة
ما وان كانت حاجته الى اجزائه المستغني كل منها عن العلة فظاهر
انه يستثنى مثل هذا ولا يلزم منه فتح باب التخصيص في مواد مخالفة
لهذا ولما جاز ولان ما نقل عن الشيخ لا يدل على تقدم العلة الفاعلية
المستقلة على كل شيء بل يمكن ادعاء ان في كلامه اشعارا بعدمه اذ لو
كان لتعرض اليه لكنه ما تعرض الا الى التقدم الطبيعي الذي للعلل الناقصة
وقال استادنا سيد المحققين وسند المدققين اغاثه في يوم
الدين غياث المستغيثين في تقرير الحجة المستفادة من الاية لو تعدد
الاله في الواقع يستلزم عدم تحققه فيه اصلا وعدم تحققه يستلزم
عدم تكون السماء والارض لانهما ممكنات لا يوجدان الا به بيان الاستلزام

عشره

انه لو تحقق

انه لو تحقق فيه لكان اما واحدا او متعددا والاول خلاف المفروض
وهو ممتنع وعلى الثاني اما ان يكون بين الالهين تلازم اولا والثاني
يستلزم جواز طريان العدم على الواجب لذاته والاول باطل لان
معنى التلازم بين الشيئين امتناع انفكاك وجود احدهما بدون
الاخر فلو فرض كلا منهما معدوما لم يلزم منه المحال وظاهر ان الامور الواجبة
بالذات ليست كذلك وحمل الاية على هذا اولى مما فسر به المفسرون
والمتكلمون من انه لو كان فيهما الهة لوقع بينهما غيرة ونزاع
فان توافقت في المراد تطاردت عليه القدرة وان تخالفت فيه تعاوقت
عنه فانه خطابي جدا **اقول** هذا برهان لطيف لامع ناشئ
من منشئ التحقيقات ومنشاء البدايع ولا يتوهم النقض بتلازم الواجب
والعقل الاول اذ ظاهر ان التلازم فيه ناشي عن الانفكاك او نفس الانفكاك
مستلزم لتخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال لذاته وحمل التلازم
على مجرد المعية في الوجود خروج عن معناه الحقيقي مع انه لا ينفع اذ
المستدل تعرض للكلام في ذلك المعنى ولا يتوهم امكان اختيار الثاني
ومنع استلزامه لجواز طريان العدم على الواجب لذاته لان المنع
ممنوع ولزوم الاستلزام المذكور ظاهر لانه على تقدير عدم التلازم
يكون انفكاك احدهما عن الاخر ممكنا لذاته ولابد ان لا يستلزم

محالا نظرا الى ذاته وهذا مستلزم لما ذكر من جواز العدم اذ ليس معنى
جواز انفكاك وجود احدهما عن الاخر الا جواز عدمه ولا يتوهم انه
على هذا لا معنى للفظ فيهما لانهما كناية عن الوجود اذ اهل العرف
يفهمون من الموجود الكائن في السما والارض واما قوله قدس سره
هذا خطائي جلا اي بالنظر الى مجرد تقرير المفسرين كما نقله النقله
ولهذا اكثر النقله العاملين بتلك التقريرات والخطابية هذا
واقول انا اقرر الحجه المستفاده من الاية الكريمه على وجه
اوجه من تلك الوجوه لانه اظهر واقوى بلا تكلف وهو ان الاله
المستحق للعبادة لابد ان يكون واجب الوجود وواجب الوجود
لابد ان يكون وجودا بحتا فانما بدانه اد المحقق الحقيق بان يكون
معتقدا لارباب الالباب المختصين بالحكمة وفصل الخطاب ان كل
موجود مغاير للوجود لا يكون موجودا بدون انضمام الوجود
اليه في نفس الامر فكل ما تغاير الوجود ممكن وقد ثبت وجود الواجب
تعالى فلابد ان يكون وجودا بحتا متعينا بذاته فهو موجود متعين
بذاته كما انه وجود متعين بذاته وموجودية كل شي تتحقق نسبة
مخصوصة بينه وبين ذلك الشي وهي نسبة العلية وليست
النسبة مجهولة كما ذكره بعض المحققين فلو تعدد لزم ان لا يكون وجودا

فلا يكون الاشيا موجودة لان موجودية الاشياء بارتباط حاصل
لها الى الوجود فظهر لزوم فساد السما والارض بالمعنى الظاهر لا بمعنى
عدم التكون فانه تكلف ظاهر والله اعلم بالصواب

الثالث في الحديث

قال الامام محمد بن اسمعيل البخاري حدثنا علي بن عبد الله
اي ابن المديني وهو من شيوخ مسلم وقد اكثر الرواية عنه نا سفيان
ابن عيينه وهو من كبار المحدثين ومشاهير علما اتباع التابعين قال
حفظناه من عمرو اي عمرو بن دينار المكي ابي محمد الاثرم مولى قريش
روى عن ابن عباس وابن عمر وجابر وعنه خلق مات سنه مائه وستة
وعشرين وله ثمانون سنه ونسب الى القدر لكنها باطلة عن
طاوس وهو من علما التابعين وفقهائهم وكان مع علي رضي الله عنه
سمعت ابا هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال احتج ادم
موسى وادم لا ينصرف للعجمه والعلمية او للعلمية ووزن الفعل
ان قلنا انه عربي وهو قول الجواليقي وموسى معرب ميشا بالعبرية
ومعناه الماء والخشب سمي عليه السلام به لانه عليه السلام اخذ
من تابوت كان في الماء روي حج ادم موسى وعليها شرح الطيبي
وفسره بقوله غلب ادم بالحجه وقوله بعد ذلك انت ابونا

الى اخره توضيح له وفي اخره فحج ادم تاكيد له واختلف في ملاقاتهما
فقيل يحتمل انه كان في عهد موسى عم احيى ادم معجزة له او كشف
عن قبره كذا نقل ابن حجر وفيه ان الكشف عن القبر بدون الاحيا
لا يفيد فلا يكون هذا وجها آخر او اراه الله تعالى روحه كما
ارى لنبينا صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ارواح الانبيا
وفيه نظر اذ ورد في بعض الروايات وبعث له ادم فمن دونه
من الانبيا وهذا يشعر باحياء الاجساد وان كان بعيدا
وقيل يحتمل انه تعالى اراه في المنام ورويا الانبيا وحي او كان
في البرزخ بعد ما مات موسى عليه السلام او التقت ارواحهما
في السما وبذلك جزم ابن عبد البر والظان التقاء الارواح بعد
النقل الى البرزخ ايضا فهذا لا يكون وجها اخر وقيل انه لم
يقع بعد وسيقع في الاخرة والتعبير بالماضي لتحقق وقوعه
وقال ابن الجوزي ان يكون ذلك ضرب مثل والمعنى لو اجتمعا يحتمل
لقالا ذلك وخص موسى بالذكر لكونه اول من بعث بشدايد
التكاليف قال وهذا مما يجب الايمان به لثبوته من الصادق
وان لم يعلم حقيقة معناه كذا قال ابن عبد البر فقال له
موسى انت ابونا وفي رواية ابو الناس وفي اخرى ابو البشر

وهذه الجملة لافادة ان حاله تقتضي الاجتناب عما فعله لان الابوة
تقتضي العطوفة بالنسبة الى الاولاد وحفظهم عما يضرهم خيبتنا
من الخيبة بالخاء المعجمة والباء الموحدة واخرجتنا من الجنة والمراد
بالخيبة الحرمان من الجنة فانه لو استمر على ترك الاكل من الشجرة استمر
في الجنة وكان اولاده سكانها فبأكله فات للمطيع استمرار الكون فيها
وللعاصي تاخر الكون فيها مدة الدنيا وما شاء الله من مدة العذاب
في الاخرة موقتا او مستمرا فقال له يا ادم اصطفاك الله بكلامه ذكر
يا موسى هذا الوصف بعد المرتبة عن ذلك اللوم وخط لك بيده اي التورية
المنزلة عليه وذكر هذا لان التورية كما روى ذكر فيه انه تعالى قدر له
ذلك الاكل قبل خلقه باربعين سنة اتلومني على امر قدره الله علي اي
قدره الله بحذف المفعول وذكر في بعض الروايات قبل ان يخلقني
باربعين سنة وبعض الروايات لا تقييد لها باربعين والمقيدة
محمولة على الكتابة والمطلقة على العلم وفي مسلم ان الله تع قدر المقادير
قبل خلق السموات والارض بخمسين الف سنة قال ابن حجر الظان
المراد كتابته في التورية ولا مراد اصل القدر لانه ازلي وفيه ان التورية
ازلية بما فيها ولعل المراد كتابته في الالواح التي كتبت التورية فيها وقيل
المراد اظهار ذلك عند تصوير ادم طينا فان ادم اقام في طينه اربعين

سنة والمراد على هذا خلقه نفخ الروح فيه فحج ادم موسى ثلثا برفع ادم
واتفق عليه النقلة والشراح ونقل نصبه عن الحافظ مسعود بن ناصر
السجزي وكان قد يرده رواية الزهري فحج ادم اى غلبه بالحجة قال
ابن عبد البر الحديث اصل لاهل الحق فى اثبات القدر وقال الخطابي
ليس حجة للجبرية بناء على توهم ان القدر يستلزم الجبر اذ معنى القدر
اثبات علمه تعالى بافعال العباد وصدورها عن تقدير سابق منه فبقى علمهم
من وراء علمه تعالى افعالهم واكسابهم ومباشرتهم لها باختيار فالحجة يلزمهم
بها والملامة تتوجه عليها وحصل كلامه فى حجة ادم ان موسى لامه من نفسه
واللوم يتجه من قبل الله تعالى وليس لاحد تعيير غيره بذنب قال ابن حجر
لم يتلخص من كلامه مع تطويله دفع الشبهة الا فى دعوى انه ليس لبشر لوم
اخر على ما قدره الله تعالى وانما هو له تعالى وللمعترض ان يقول ما المانع اذا كان
له ان يباشره من يتلقى عنه تعالى او عن رسله ممن امر بالتبليغ عنهم
اقول لا طائل تحت هذا الكلام لان مباشر اللوم ان كان
اظهار لومه بالقاء تعالى فله اللوم والا فلا بناء على ان افعال العباد كلها
بتاثيره تعالى حقيقة ولا مدخل للعباد فيها وهذا الجواب هو التحقيق
المعتمد فى هذا كما ستقف عليه وقال القرطبي غلبه لانه علم من التورية
قبول توبته فلومه جفا قال ابن حجر هو محصل قول المازري وغيره

المحققين

من المحققين وهو المعتمد واقول فيه بحث اذ الظاهر ان الغلبة
على ما يفهم من الحديث مبنية على تعلقه بالقدر فلا مجال لما ذكر وانكر
القدرية هذا الحديث فقالوا ان موسى لا يلوم على امر يتيب منه وقد
قتل نفسا وغفر له فكيف يلوم ادم على ما غفر له وانه لو ساغ دفع اللوم
بالقدر فمن عوتب على المعصية يحتج به فيفسد باب الحدود ومثلها
ويفضى الى لوازم فظيعة اقول فيما قالوا نظر اما اولا فلما فى
الوجه الاول انا لا نسلم انه عليه السلام لا يلوم على ما تيب منه اذ التوبة
ترفع الاثم لا وصف العصيان من الفعل ولا ما يترتب على العصيان
واللوم باعتبار صدوره المستلزم لما يترتب عليه واما ثانيا فلما فى
الثاني ان الحدود بامره تعالى ولوم البشر لا يوجب دفع ما عين من ابيح
وقد يجاب عن قولهم باوجه احدها ان ادم ما احتج بالقدر على
المخالفة بل كاينه قال لو مكث على الاخراج وانما اخرجكم التقدير لا
الانسب الاكل والاخراج ليس من فعلي قال ابن حجر هذا الجواب
لا يدفع شبهة الجبرية اقول شبهة الجبرية مدفوعة لمصادمتها
بديهة العقل فان اختيار العبد ظاهر للمعرفة بين حركة المرتعش
والمختار وثانيها ان وقوع الغلبة من وجهين الاول انه ليس لمخلوق
لوم مخلوق كامر والثاني ان فى فعل ادم عليه السلام اجتمع العدل

والكسب والتوبة تمحو اثر الكسب ولما تيب عليه فلم يبق الا القدر
فلا يتوجه لوم عليه وفيه انه يفهم انه لو كان الكسب باقيا يتوجه اللوم وفيه
نظر اذ عدم التاثير يوجب عدم اللوم من العباد كما يفهم من الوجه الاول
وثالثها ما قاله ابن عبد البر من انه مخصوص بادم لانه تيب عليه وان
الامة اجمعوا على جواز لوم من وقع منه عصيان بل على استحبابه كما
اجمعت على استحباب مدح من وجد منه الطاعة وفيه نظر لعدم موافقته
لظاهر الحديث ورابعها ان الغلبة لانه بعد موت ادم واللوم يتوجه
المكلف في دار التكليف واما بعد الموت فقد ثبت النهي عن سب الاموات
لان امرهم الى الله وقد ثبت انه لا يثنى العقوبة على من اقيم عليه الحد بل
ورد النهي عن التثريب على الامة اذا زنت واقيم عليها الحد اقول
النهي لا يشمل لوم نبي لنبي اخر لقيه بطريق المعجزة وبتاييد من الله تعالى
وخلاصة جوابه غير موافق لظاهر الحديث انتهى وقد يقال سبب الغلبة
لان ادم اب وموسى ابن وليس للابن ان يلوم اباه وفيه انه مع بعده
عن معنى الحديث ليس على عمومه بل يجوز للابن ان يلوم اباه في مواطن
وقيل غلبه لانهما في شريعتين ورده ابن حجر بانه من اين يعلم ان المخالف
يحتج بسابق القدر في شريعة ادم دون شريعة موسى واقول
فيه بحث اذ الوجه يكفيه هذا وبمجرد احتماله في التوجيه وقال

التوربشتي هذه المحاجة انما وقعت في عالم الارواح بعد انقطاع موجب
الكسب لا في عالم الاسباب الذي لا يجوز فيه قطع النظر عن الوسائط
والاكتساب وهذا محصل الجواب الرابع وصحح ابن حجر من الاجوبة جوابا (بين)
راجعين الى جواب واحد وهو ان التائب لا يلام على ما تيب ولا سيما
اذا انتقل الى دار التكليف وانت تعلم بما ذكرنا ما فيه وقال النووي
معنى كلام ادم انك يا موسى تعلم ان هذا مكتوب علي قبل ان اخلق فلا
بد من وقوعه ولو حرصت انا وكل الخلق على رده لم نقدر فلم تلومني
فان اللوم على المخالفة شرعي لا عقلي واذا تاب الله علي زال اللوم فلائمي
محجوج بالشرع اقول هذا محصل ما سلف من انه ليس لبشر
ان يلوم احدا بلا اذن من الشارع واخبار منه ثم لا يخفى عليك انه
لا ينفع المعتزلة انكار هذا الحديث اذ مضمونه واقع بمقتضى واقع
بمقتضى قواعدهم ايضا وليس فيه حجة لاهل السنة في ان لا تاثير
للعبد اصلا اذ لا يدل الحديث الا على ان الفعل الصادر من العبد يجب
صدوره منه وهو لا يقدر على تركه وهذا لا يستلزم كون قدرة العبد
غير مؤثرة وبيانه ان المعتزلة قائلون بان الله تعالى علم ازلا ان العبد في وقت
كذا يحصل له قدرة على فعل كذا ويريده فلا بد من حصول تلك
الارادة والقدرة في ذلك الوقت وبحصولهما يجب حصول الفعل

تقتضي قدرة العبد وارادته المستوجبتان للفعل والعبد لا يقدر على
ترك الفعل بل هو مضطر اليه وبالجملة لا ينكر المعتزلة كون قدرة العبد
وارادته منه تعالى والعبد قابل لا فاعل ويجب وجود الفعل بعدهما
فلا يتوجه لوم واعتراض عليه نظرا الى ذلك الوجوب بحسب الظاهر الا
بامره تعالى واذن منه وهو تعالى شانه لا يسأل عما يفعل اذ هو تعالى
شانه اوجد الممكنات من كتم العدم ولا حق لهم عليه حتى ينسب اليه
في تخصيص بعض بالثواب والمدح وبعض بالعقاب والذم واللوم ظلم
بل حقايق الاشياء صور علمية له تعالى ونسبة الذات الى صورها العلمية بطريق
الايجاب وكل حقيقة تقتضي ما يترتب عليها الى ابد الاباد ولا بد من تحقق
الفريقين ليكونا مظاهر لوصفي الجلال والجمال فان الاسماء تقتضي
الظهور والاعيان مظاهرها وفي هذا الحديث فوايد منها ما قال
القاضي عياض ان فيه حجة على ان الجنة التي اخرج منها آدم هي جنة
الخلد التي وعد المتقون كما هو عند اهل السنة خلافا لبعض المعتزلة في
انه جنة اخرى او من بساتين الدنيا او وهم على ان الجنة والنار انما
يخلقان يوم الجزاء واذا ثبت وجود الجنة ثبت وجود النار اذ لا
قايل بالفصل ومنها مشروعية الحج والمناظرة لاظهار الحق وابانة التوبيخ
والتعريض في اثنائها للتوصل الى ظهور الحق وجواز مناظرة العالم

من هو اكبر منه والابن اباه لاظهار الحق ولازدياد العلم والوقوف على حقايق
الامر وفيه انه يغتفر للشخص في بعض الاحوال ما لا يغتفر في بعض
اخر كحالة الغضب والاسف وخصوصا من جبل على حدة وشدة
غضب فان موسى عليه السلام لما غلبت عليه حالة الانكار في المناظرة
خاطب آدم مع كونه والده باسم مجرد كما في رواية وخاطبه بما لم يكن
ليخاطبه في غير تلك الحالة ومع ذلك فاقره على ذلك وعدل الى معارضته
في رفع شبهته **واقول** يستفاد ايضا وقوع رواية بعض التابعين
من بعض فان كلا من عمرو بن دينار وطاوس من التابعين ويعلم انه
عليه السلام يوحى اليه غير القرآن اذ هذا الخبر ليس الا بالوحي وزيادة
نسبة للتوراة بالنسبة الى ساير الكتب كما عبر عنها عليه السلام بقوله
خط لك بيده ولا يبعد ان يقول الاشعري انه يدل على ان اليد صفة
سمعية لنسبة الخط اليه كما ان السمع والبصر صفتان ينسب اليهما
اثار السمع والبصر في غيره لا الهاما ولا بالنعمة والقدرة كما ذكره غيره
وان النظر مفيد للعلم اذ العلمية انما حصلت بحصول علم للمغلوب
ما كان حاصلا قبل وقيل فيه حجة لاهل السنة في اثبات القدر
وخلق افعال العباد وفيه ما فيه ٥ والله اعلم

الثالثة في الفقه على مذهب الامام الاعظم

قالوا سور الحمار مشكوك فيه والاصح القول بان الشك في الطهورية
فقط وذكر صاحب الهداية في سبب شك يوصف به سور الحمار
وجهين احدهما تعارض الادلة في حرمة لحمه واباحته حيث روى
عبد الله بن ابي اوفى انه عليه الصلوة والسلام حرم لحوم الحمر الاهلية
وفي الصحيحين عن جابر انه صلى الله عليه وسلم يوم خيبر نهى عن لحوم
الحمر والنهي يدل على التحريم والتحريم اذا لم يكن للكرامة اية للنجاسة وروى
غالب بن ابجر انه عليه الصلوة والسلام قال له كل من سمين مالك بعد
ما قال لم يبق لي الا حميرات فتردد حكمه بين الحرمة المقتضية للنجاسة
والاباحة المقتضية للطهارة فاورث شكا في سوره لاختلاطه باللعاب
المتولد من اللحم والثاني اختلاف الصحابة في نجاسته وطهارته فان ابن
عمر نجسه وابن عباس جوز التوضي به قيل قد يتوهم ان عطف اختلاف
الصحابة رضي الله عنهم على تعارض الادلة يشعر بانه لم يجعل اقوالهم
حجة ودفع بان اللازم من العطف كون اختلافهم في نجاسة سوره
وطهارته غير تعارض الادلة في حرمة لحمه واباحته ولا يلزم منه مغايرة
اقوالهم لمطلق الادلة وفيه نظر لان مراده من نسبة التوهم انه لو كان
اقوالهم حجة يكفيه عطف قوله نجاسته على قوله حرمة لحمه بان يقال
الشك لتعارض الادلة في حرمة لحمه واباحته وطهارته ونجاسته

فالعدول

فالعدول الى ما قال يشعر بما ذكر ولا يخفى عليك توجيه الكلام وقيل
مقتضى الوجهين كون الشك في طهارته لا في طهوريته كما مر ورد
بان بعد سقوط المتعارضين يرجع الى الاصل وهو ابقاء ما كان على
ما كان فالماء طهور والعضو محدث ولا يعارض بقاء الطهارة اصل
اخر فبقيت على حالها وبقاء الطهورية يعارضه بقاء الحدث في العضو
فصارت مشكوكا فيها واعترض على الوجه الاول بانه لا تردد
في لحم الحمار بل الحكم بحرمته جزما ترجيحا للمحرم على المبيح كما يحكم بحرمة
الضب والضبع مع تعارض الادلة فيهما كيف وحديث غالب مغلق
حيث يحتمل الاكل من ثمنه لا يقال ذكر السمين يا باه التاويل
مع ان الثمن ربما يكون مالا يوكل لانا نقول ذكر السمين لمرغوبيته
واضافة الاكل الى مطلق المال شايع عرفا وظاهر انه يكفي في ترجيح
حديث الحرمة سلامته عن هذا الاحتمال واقول فيه نظر
اذ من عرف الحديث يعلم انه لا مجال لهذا الاحتمال لان الحديث في
سنن ابي داود بهذه العبارة اصابتنا السنة ولم يكن في مالي ما
اطعم اهلي الا سمان حمر وانك حرمت لحوم الحمر الاهلية فقال اطعم اهلك
من سمين حمرك فانما حرمتها من اجل جوال القرية نعم يمكن ان يقال
دلالة الحديث على الاباحة مطلقا ممنوعة فان سياق الحديث يشعر

باضطراده وايضا فيه تصريح بتاخره عن حديث التحريم فلو صح افاد
للاباحة مطلقا لكان ناسخا للتحريم وعلى الوجه الثاني ان اختلاف
الصحابة في سوره مبني على اختلافهم في لحمه حرمة واباحة فهو يرجع الى الاول
وفيه نظر اذ ذهبوا في كثير من الحيوانات بطهارة اللعاب وحرمة اللحم
واعترض على الوجهين بان الواجب في دليلي الحرمة والاباحة واختلاف
الصحابة اما ترجيح الحرمة والنجاسة التابعة لها كما اذا اختلف خبر
عدلين في ذبيحة بانه لمسلم او لمجوسي واما الحكم بالطهارة والطهورية كما اذا اخبر
عدل بطهارة ماء واخر بنجاسته فانه يتوضأ به ولا يتيمم واجيب
في الفوائد الخبازية عن الاعتراض الاول بان ترجيح الحرمة لا يستلزم ترجيح
النجاسة كان الاصل في المتعارضين الجمع ان امكن فلما لم يمكن في اللحم
رجح الحرمة احتياطا وعملا بالنسخ على ما عرف في الاصول وهو ممكن
في السؤر بان يجب استعماله عملا بدليل الطهارة وضم التيمم اليه عملا
بدليل النجاسة فلا ضرورة في ترجيح النجاسة وعن الثاني انا امكانه في
السؤر غير ظ فان العمل بدليل النجاسة يوجب تنجس الاعضاء وارتكاب
اداء الصلوة بدون طهارة الاعضاء والتيمم لا يدفعه وايضا على ما ذكره
يكون معنى الشك الاحتياط في الجمع بين الطهارتين فلا معنى للاختلاف
في ان مرجع الشك انه الطهارة او الطهورية وقد يجاب بان الاحتياط

في اللحم ترجيح المحرم وفي السؤر ابقاء التعارض للجمع بين الطهارتين ولا
يلزم ان يترجح الحرمة من جهة تعليل النسخ لا فرق بين اللحم والسؤر
لكون الاخير في باب العبادات اولى ويرد النقض على الجوابين بالضب
والضبع حيث لم يجمعوا بين دليلي الحرمة والاباحة في سورهما بالطريق
المذكور ولم يحتاطوا فيه بابقاء التعارض بل حكموا بنجاسته واجيب
في الخبازية عن الاعتراض الثاني بانه لا تعارض بين الخبرين في الماء لان
المخبر بطهارته لو استقصى بان قال اخذته من النهر وسددت راس
الاناء ولم يخالط بشيء رجحنا خبره لتايده بالاصل ولو بنى خبره على
استصحاب الحال رجحنا خبر النجاسة لابتنائه على الاحساس وهو فوق
الاستصحاب بخلاف سؤر الحمار اذ التعارض فيه قائم وتوجيه المتعا
رضين والرجوع الى الاصل وذلك يقتضي الشك في طهوريته واقول
لا تعارض فيما صوره لكن كلامنا في صورة التعارض وهو ان يحصل لنا
بمجرد هذين الخبرين وانت تعلم انه لا فرق بين خبر عدلين وبين
خبرين من المخبر الصادق بخبر الراوي منه اذ لو استقصى من ذكر
حتى يبالغ في الطهارة وظهر منه كثرة الاطلاع رجح خبره وقد يقال
القول بان ترجيح خبر المستقصي بالطهارة لتايده بالاصل اعتراف
بالتعارض واعتبار اصالة الطهارة بجعله علة لنفي التعارض تهافت

تناقض كيف ولا مزية لدعوى الاستقصاء في الاخبار بالطهارة
على دعوى الاحساس في الاخبار بالنجاسة وقد ذكر فخر الاسلام وغيره
من ائمة الاصول ان النفي المبني على الدليل يعارض الاثبات كالخبر بطهارة
الماء عن استقصاء مع الخبر بنجاسته فيقضى بطهارته لاصالتها
واقول مقصود القائل بعدم التعارض ان التعارض مرفوع
بنا على الترجيح لا انه ما كان واقعا اصلا واختار شيخ الاسلام
السرخسي وتبعه كثيرون ان سبب الشك التردد في الضرورة فانها
موجوده في الحمار من وجه غير موجوده من اخرى لانه كالهرة من حيث الربط
في الدور كالكلب لعدم دخله في المضايق ولا يرد عليه ما ورد على الوجهين
السابقين من بقاء الشك على التردد في حكم اللحم مع انه غير ثابت وعن
النص مسئلة اخبار عدلين بطهارة ماء ونجاسته اذ مقتضى التعارض
تقرير الاصل او اسقاط المتعارضين والاصل هنا بعد اسقاط جهتي
الضرورة شيان الطهارة في جانب الما والنجاسة في جانب اللعاب
لحرمة اللحم ولا رجحان لاحد الاصلين على الاخر فتعارضهما يوجب
الشك والاصل هنا شي واحد هو طهارة الما فيجب بلا شك وكذا
الاصل في مسئلتنا على الوجهين الاولين طهارة الماء وحدها فيرد
النقض بتلك المسئلة عليهما ولا يخفى ان مقتضى هذا الوجه كون الشك

في الطهارة دون الطهورية فقط وقد يقال يرد عليه انه يرجع الى
بقاء الشك على تعارض القياس على الهرة والقياس على الكلب وقد تقرر
ان القياسين لا يتعارضان بل يميل المجتهد الى ايهما شاء بشرط التحري
واشهاد القلب كما هو في المبسوط من ان اعتبار سوره بعرقه تدل على
طهارته وبلبنه على نجاسته محل بحث وقد طرء على هذا التقرير ايراد
اخر على الوجهين السابقين بان المسئلة لما لا يشهد فيه القياس
كما زعم فخر الاسلام لا تثبت الشك بتعارض النصين وقولي الصحابة
لجواز الاخذ بالقياس ولا يصح الرجوع الى الاصل لانه مشروط بتعذر
القياس واقول حكم تعارض قولي الصحابة فيما يمكن فيه الراي
ترجيح احدهما فان لم يكن مرجح لابد للمجتهد من العمل بايهما شا ولا رجع
الى القياس لانهم لم يتحاجوا بالسمع ظهر ان اختلافهم ليس الا عن راي
نقولهما كقياسين متعارضين بلا مرجح ولما كان اجتهادهم مقدما
على اجتهاد غيرهم فلا مجال لقياس اخر والحق ان تحقيق هذه المسئلة
كما هو مذهب الامام ابي حنيفة رضي الله عنه لا يخلو عن اشكال والله اعلم

في الفرايض

ذكر في السراجية يتعلق بتركة الميت حقوق اربعة مرتبة الاول
يبدء بتكفينه وتجهيزه بلا تبذير وتقتير قد يقال يقدم على الاربعة

بقوله

كل حق تعلق بعين التركة كالدين المتعلق بالمرهون اذا لم يكن للميت
سواه قيل في دفعه المراد تعلق انه يحدث التعلق على ان المراد بالتركة
بقرينة انصراف المطلق الى الكامل ما لم يتعلق بعينها حق الغير واقول
يناسب الاول صيغة الاستقبال لكن اعتبار قيد الحيثية يعني
عن اعتبار الحدوث اذ تعلق الحق المذكور ليس من حيث انها تركة
الميت واما اعتبار انصراف المطلق الى الكامل فهو غير مناسب لا يستلزم
ان يكون تعلق الحقوق بالتركة بعد اداء الدين غير معلوم ثم قيل
الحقوق زايدة على اربعة اذ اهل بيت المال ليسوا من الورثة كما يجي
تحقيقه ان شاء الله تعالى اقول ان المراد بقوله ثم بيت المال
اهله او وضع فيه لانه مال ضايع او نقول اهل بيت المال ورثة حكما
او المراد بالوارث مناسبا اي اعم من ان يكون وارثا في جميع المذاهب
او البعض واهل بيت المال وارث عند الشافعي بل لا يرد الحقوق
على اربعة اذ الموصى له بكل المال ليس من الورثة واعترض على قوله
الاول يبدء بان الخبر محمول بلا عائد ولو قدر فيه او منه لم يكون عائدا الى الحس
او لا يصح اذ الاول من الحقوق المرتبة ليس ما يبدء فيه بالتكفين انتهى
اقول كان القائل اعتبر الحقوق امورا اجزاء او افرادا بعض
اجزائه او افراده التكفين المقدم المتقدم بالنسبة الى ساير الحقوق
فيصح ان اول الحقوق ما يبدء منه او فيه ويكون مثلا انا اعتبر

اول الحقوق مجموع التكفين والتجهيز المراد بقرينة المقابلة غير التكفين
مما يحتاج اليه في دفن الميت ويجعل المجموع ما يبدء فيه او منه بالتكفين
والتجهيز فيكون يبدء من قبيل تنزيل الفعل منزلة المصدر فلا يحتاج
الى العائد بتقدير الاول الابتداء بالتكفين وهما الاستواء من الاول
والابتداء بعيد ظاهر من كلامه وايضا البداية ليس حقا لتركة الميت
وايضا ذلك لا يناسب ما يفهم من قوله فيما بعد من حمل بعض القضا
والتنفيذ والقسمة حقا للبداية وايضا يرد الحقوق على الاربعة
اذ نفس التجهيز ايضا من الحقوق كما لا يخفى قيل المراد احد الامور
المذكورة سابقا الابتداء بالتكفين انتهى وانت تعلم ان الاعتراضات
المذكورة يرد على ما ذكره ايضا ولا يبعد ان يجاب عن الاول
والثالث بان المراد بالابتداء بتكفينه تكفينه المبتدء فلا يرد
الحقوق على الاربعة ولا يلزم ايضا حمل البداية حقا

في اصول الفقه فيما يتعلق بالنسخ

النسخ اصطلاحا رفع تعلق حكم شرعي ابتداء ذكره في التلويح لا يقال
ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه وما في المستقبل لم يثبت
بعد فكيف يبطل واياما كان فلا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان
بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل فبالنسخ زال ذلك التعلق المظنون
اقول فيه نظر اما في السؤال فلانه لو تم ذلك لزم ان لا يصح بطلان
وجود موجود لانه يجري فيه ان بطلانه في الماضي غير متصور لتحققه
وفي المستقبل لم يثبت بعد مع ان ذلك بط باعتقاده وحله ان قولكم
ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه ان اردتم انه لا يتصور بطلانه في الماضي
فهو مسلم لكن لا نقول بان الماضي يقع طرفا للبطلان وان اردتم انه لا
يتصور بطلانه ولو كان في الحال فلا نم بل اتصافه بالبطلان ايضا مستتم
ويكفي في اتصافه ببطلانه اتصافه بالثبوت من قبل ولا يقال هو في الحال
لا يتصف بالثبوت كما في المستقبل واما في الجواب فلانه يلزم ان لا
يكون الحكم المنسوخ بوصول الناسخ الى النبي عليه السلام قبل وصوله
الى الامة منسوخا لان ظن التعلق بالمستقبل باق بعد ثم اعلم
ان اجماع اهل الشرايع على جواز النسخ ووقوعه وخالف اكثر اليهود
فقالوا بامتناعه عقلا وابو مسلم الاصفهاني الملقب بالجاحظ المعتزلي

قال بعدم وقوعه مع جوازه عقلا على ما في مختصر ابن الحاجب
وشرحه لكن ذكر في كشف البزدوي انه انكر وقوعه في شريعة واحدة
وفي القران ولهم حجج منها ما تواتر من موسى عليه السلام من ان هذه
شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض ومنها ان نسخ الله الحكم
ان كان لمصلحة ما كانت ظاهرة اولا فيلزم البداء المستلزمة للجهل
وان كان لا لمصلحة فهو عبث ومنها ان كان مقيدا بغاية بخلافه
بعدها ليس نسخا كمن يقول صم الى يوم العيد ثم بعد العيد يقول لا تصم ان الحكم
وان كان مؤبدا فلا يقبل النسخ اما اولا فللزوم التناقض اذ حاصله
انه مؤبد وليس بمؤبد وثانيا فلانه يؤدي الى تعذر الاخبار عن التابيد
اذ كل عبارة تقبل النسخ وثالثا فلانه يؤدي الى نفي الوثوق بتابيد
حكم ورابعا فلانه يؤدي الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به ومنها
انه لو جاز النسخ وهو ارتفاع الحكم فاما قبل وجوده او بعده او معه
والكل باطل اما الاول فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع والعدم الاصلي
لا يقبل ارتفاعا واما الثاني فلانه اذا وجد يمتنع ان يرتفع لان الموجود
لا يعدم بنفسه بل عسى ان لا يوجد مثله ثانيا واما الثالث
فلمثل ذلك وهو امتناع ارتفاعه مع امر زايد وهو انه لو ارتفع حال
الوجود لزم اجتماع النفي والاثبات فوجد حين لا يوجد وهو مستحيل

واجيب

واجيب عن الاول بمنع اسناده الى موسى عليه السلام ومنع التواتر بل هو
قول اختلقه ابن الراوندي ولذا لم يقولوا لنبينا عليه السلام مع توفر
الدواعي اذ لو قيل له عليه السلام لاشتهر عادة واقول لنا دلايل
قطعية دالة على وقوعه كما قرره القوم وحرروها فعلى تقدير ثبوت
هذا القول من موسى عليه السلام نقول يمكن ان يكون حكما مبنيا
على اجتهاده قبل ان يظهر بالوحي عليه وقوع النسخ لا مستندا الى الوحي
فكانه قال هذه مؤبدة في ظني لا انه هكذا في الواقع حتى يلزم الكذب
فان موسى عليه السلام بعدما انزل عليه التورية راى فيها صفة امة محمد
صلى الله عليه وسلم فقال يا رب اني ارى صفة امة كذا وكذا فاجعلهم امتي
فعلم انه عليه السلام ما كان اولا عالما بهذه الامة وايضا يحتمل ان يكون
مراده الاشارة الى اصول الشريعة فان الانبياء متفقون في الاصول
والنسخ لا يكون الا في الفرعيات واجيب عن الدليل الثاني بان
المصلحة غير معتبرة في افعاله فان اردتم بالعبث ما لا مصلحة فيه
فبطلانه ع وان اردتم غيره فلزومه ع وعلى تقدير اعتبار المصلحة يجوز
اختلافها باختلاف الاحوال والازمان كنفع شرب دواء ومضرته
بحسب الاوقات والاحوال فتجدد المصلحة باعتبار الوقت لا يستلزم
بداء وتجدد العلم بها غير لازم اقول في المرتبة الاولى من الجواب نظر

اذ افعال الله تع منزهة عن العرض اذ الغرض ما لاجله الفعل وهو تع لا يفعل
لشئ بل يفعل بمحض الجود لكن لا لخلو افعاله عن الحكم والمصالح فمنع المصلحة
ان كان بنا على حمل المصلحة على الغرض فهو صحيح لكن لهم ان يقولوا لا نحمل على
هذا والا فهو ليس بمحل المنع فان قلت بناء الجواب على مذهب
الاشاعرة النافين لحسن الاشيا لذاتها وعلى هذا يمكن خلو الفعل عن المصلحة
اذ المشتمل عليها حسن لذاتها قلت الاشاعرة لا ينفون الحسن
بهذا المعنى بل النفى الحسن بمعنى ما يكون منشا لترتب المدح فى العاجل
والثواب فى الاجل واما المرتبة الثالثة من الجواب فظاهر على قواعد
الاشعرى لكن على طريقة المثبتين للحسن لذاته لا بد من منع تعلق النسخ
بالحسن لذاته اذهم يقولون لا تعلق النسخ الا بالحسن لغيره والقبح
لغيره كيف والاحكام الشرعية كلها وضعية ولا يكون حكما من الاحكام
المتعلقة بشئ مقتضى ذات ذلك الشئ والظاهر ان المنكرين للنسخ توهموا
خلاف هذا فوقعوا فيما وقعوا ونوهوا لزوم الجهل لجهلهم ويقرب من
هذا ما نقل عن بعض التابعين من استشكاله حكم الفقها بنجاسة الخمر
نجاسة عينية مع اباحتها فى الاديان السالفة فان الاشكال انما يلزم لو
كنا نحكم بان النجاسة من مقتضيات ذات الخمر وليس كذلك بل نريد
انها نجس ما دامت حقيقتها باقية وينتقل النجاسة باستحالتها الى الخل

وزوال

قوله صح

وزوال الصورة الخمرية وحدوث الخلية قال بعض اجلة الفضلاء
ومن العجب من اراد التفصى عن اشكاله تعالى ان نبينا عليه الصلوة والسلام
كان هذا لو لعله على حقايق الاشيا والمستجاب له فى قوله ارنا حقايق
الاشيا كما هى ولذلك ظهر عليه ما خفى على من كان قبله من الانبيا من حرمتها
بعينها فان هذا عذر اشد من الجرم واقول كلامه ليس بعجب اذ هو
دفع الشبهة على قاعدة الاعتزال وهم يقولون بقبح الاشيا لذاتها ويقولون
الشرع كاشف لقبح القبيح وحسن الحسن فيمكن على طريقتهم ان يقال القبح
فيها كان ثابتا فى الخمر فى جميع الازمان وما ظهر فى سوابق الاديان لانه
جعل اظهارها من الخصوص المتعلقة باخر الزمان المنزلة على سيد نوع
الانسان واجيب عن الثالث بان التابيد يمكن ان يجعل قيدا
للفعل المتعلق للوجوب وان يجعل قيدا للوجوب نفسه وهنا قيد
للفعل اى الفعل ابدا واجب فى الجملة فالوجوب فى الجملة لا انه مويد
حتى لا يجوز نسخه والفعل المويد لا يمنع ان ينسخ وجوبه الذى هو غير مويد
اذ لا تنافى بين دوام الفعل وعدم دوام الحكم المتعلق به وح فلا نم
انه لا يقبل النسخ وذلك كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان
هذه السنة ثم ينسخ قبله فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب
ثابت قبله ويرتفع فلا يوجد فيه واذا جاز ذلك مع الخصوصية

اولى بالجواز م

فى الوقت فمع قيد التا سد ابدا كلانه ظاهر فى تناوله ويمكن ان لا يتناوله
وتحقيقه ان قوله صم رمضان ابدا يدل على ان كل صوم شهر من شهور
رمضان الى الابد واجب فى الجملة غير مقيد بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع
الوجوب ومعناه عدم استمراره مناقضا له وذلك كما تقول صم كل
رمضان فان جميع الرمضانات داخل فى هذا الخطاب واذا مات
انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشىء من الرمضانات
وتناول الخطاب له نعم الممتنع ان يجعل التا سد قيدا للوجوب بان
يخبر ان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ حتى ياتى زمان لا وجوب فيه
وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا نزاع
فيه والتلخيص ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول
بالوجوب دون الثانى اقول الاولى فى الجواب اختيار
الشق الثانى بان يقال انه موقت عند الله لا عندنا ولا نم انه على
هذا لا يكون نسخا اذ يكفى فى جريان النسخ ان يكون لنا ظن استمرار تعلق الحكم
بالفعل وبالناسخ يرتفع ذلك الظن كما علم من تحقيق تعريفه والحاصل
انه ان اريد بالتوقيت عندنا فلا توقيت ولا تابيد ايضا وان اريد
التوقيت عند الله تعالى وبحسب علمه فيكون كذلك فلا يمنع هذا النسخ
كما عرفت ولما الجواب المذكور باختيار الشق الاخر فلا يخفى ما فيه

فان قول الشارع صم ابدا ايجاب ابدى والوجوب اثر الايجاب فهو يستلزم
الوجوب الابدى والقول بان الصوم ابدى ووجوبه غير ابدى فى غاية
الخفا اذ لا يتصور كون الصوم الابدى واجبا بوجوب غير ابدى اذ لو كان
الوجوب غير ابدى يكون متعلقا ببعض الزمان فالصوم الواجب ليس
ليس الا ما فى ذلك البعض منه لا الصوم الابدى ولا يفيد ما قيل ان صم ابدا
ايجاب دوام ونقيضه عدم ايجاب الدوام لا عدم دوام الايجاب
لان عدم دوام الايجاب ينافى ايجاب الدوام وان لم يكن نقيضا له
ولا يتم ما فى التلويح لتوضيح هذا الكلام من انه لا منافاة بين ايجاب
فعل مقيد بالابدية وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب
صوم مقيد بالغد ثم لا يحتاج بالزمان وان لا يوجد التكليف به فى
ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبل ذلك كما يكلف بصوم غد ثم
يموت قبل غد فلا يوجد التكليف اذ فيه ان صاحب الشبهة غير قائل
بالنسخ اصلا فكيف يفيد هذا التنظير لبيان دفع التناقض فانه يدعى
التناقض ايضا فى المادة المذكورة وقوله بذلك كما يقال فيه انه ليس
نظيره اذ الايجاب مقيد بالغد فلا محذور فى عدم الايجاب
والتكليف عند عدمها بخلاف النسخ فانه مستلزم لرفع دوام او جبه
لحكم السابق واجيب عن الرابع بانه يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو

غير محل النزاع بمعنى ان ترديده وان وقع في الحكم لكن ما ذكر انما يدل على امتناع
ارتفاع الفعل ولا نزاع فيه انما النزاع في ارتفاع الحكم المتعلق بمعنى زوال
تعلقه وان كان نفس الحكم لكونه ازليا لا يرتفع ومعنى ارتفاع التعلق
انه وجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الاول ولم يوجد بما في الزمان
الثاني فانقطع الاستمرار الذي كان متحققا لولا الناسخ قال الفاضل
التفتازاني مراد المستدل بقوله بعد الوجود بعد تمامه وانفصاله
حتى قال الآمدي اما ان يكون رفعه قبل وجوده او بعد عدمه او حال
وجوده وامتناع الارتفاع ح ضروري واما على ما ذهب اليه المحقق
اي عضد الملة من ان المراد بعد تحقق الوجود وحصوله فاستحالته
ممنوعة بل امكانه ضروري بل لا يتصور انعدام الشيء الا بعد حصول
الوجود له وايضا البعدية بهذا المعنى يتناول المعية فلا يقابلها الا ان
يراد المعية في حدوث الوجود وما ذكر ان ما صار موجودا يستحيل
ان يرتفع وينعدم هو بعينه ان اراد مع قيد الوجود حتى يلزم ان
يوجد حين لا يوجد لم يكن اجتماع النفي والاثبات امرا زايدا على ذلك
على ما ادعاه بل يكون هذا بعينه هو الارتفاع مع الوجود لا بعده
وان اراد غير ذلك فلا نسلم استحالته بل هو ظاهر الاستقامة اقول
فيه بحث اما اولا فلان الترديد المنقول عن الآمدي غير حاصر كما لا يخفى

وارتفاعه

واما ثانيا فلانا نختار ان مراد العلامة بعد تحقق الوجود وحصوله
ويمكن دعوى استحالته لان زوال الشيء بالمرة محال على قواعد الحكماء
لان سلسلة الحوادث المتعاقبة المنتهية الى ذلك الحادث هي الجزء الاخير
من العلة التامة بمعنى ان جميع تلك الحوادث له مدخل في وجود ذلك
الحادث باعتبار وجوده السابق وعدمه الطاري فاذا وجد ذلك
الحادث فلا يمكن زواله الا بزوال علته التامة المركبة من المبدأ القديم
وتلك الحوادث المتعاقبة من حيث وجودها وعدمها وزوال القديم
محال وكذا زوال تلك الحوادث من الحيثية المذكورة فانها دائما تتصف
بانها صارت معدومة بعدما كانت موجودة وهي بهذا الاعتبار
كانت تتمة للعلة التامة وزوالها وزوالها بهذا الاعتبار محال
فيلزم زوال المعلول مع بقاء علته التامة ولا مخلص عن هذا بما قيل
ان علية تلك السلسلة لوجود الحادث مشروط بانتفاء حادث
مانع من وجوده فعند وجوده لم يبق العلة التامة لزوال جزءها
وهو عدم المانع ولا يقال انه يعود عند زواله لو جاز زواله لتحقق
جميع اجزاء علته التامة لان ما هو جزء لعلته التامة انما هو
عدمه السابق على وجوده لا المسبوق به مع انه لو انعدم لاتصف
ثانيا بالوجود لانتفاء اعادة المعدوم والامور المذكورة علة لوجودها

بشرط انتفاء اتصافها بالعدم بعد الوجود فذلك الانتفاء هو جزء
للعلة التامة وهي غير محققة ح ثم ذلك المانع لا يزول الا بحدوث مانع
اخر وهكذا فان دام ذلك المانع يلزم حدوث حادث ابدي عند زوال
كل مانع وما قال به احد او يزول فيكون هناك حادث اخر مانع عنه
وهكذا فيلزم تحقق سلاسل غير متناهية من الحوادث بسبب كل امر حادث
سلسلة الحوادث المتعاقبة الخارج عنها فاذا اقتضت سلسلة
الاوضاع الفلكية الى حادث معين كوجود صورة معينة فتلك الاوضاع
علة لوجود تلك الصورة بشرط عدم وجود الوضع المقتضي لانتفاء
تلك الصورة ثم تلك السلسلة الوضعية بعينها ساقة الى وجود
ذلك الوضع المانع من وجود تلك الصورة فتنتفي تلك الصورة
عند وجود ذلك الوضع ويحدث صورة اخرى يقتضيها ذلك الوضع
ثم نقول على ذلك انا ننقل الكلام الى زوال ذلك الوضع فان كان لحدوث
الوضع اللاحق وقد تقرر ان الوضع السابق بوجوده وزواله علة
للاحق لزم الدور وان كان لزوال السابق وقد كان زواله من علة
حدوثه بجامعاته فلزم اتحاد علة الحدوث والزوال بالتشخص اذ جميع
ما فرض علة للزوال السلسلة القديمة والاوضاع المتعاقبة وزوال
الوضع السابق على هذا الوضع الذي فرض مانعا بعينه هو تمام ما فرض علة

للحدوث وان كان لزوال ذلك الوضع لزوال امر اخر خارج عن سلسلة الاوضاع
او لحدوث امر اخر كذلك يلزم تحقق سلاسل غير متناهية من الحوادث
لا ينتظم الا بالحركات الغير المتناهية فيلزم تحقق متحركات غير متناهية
ولا مخلص عن هذا الا بمنع وجود الاوضاع وتجويز فرضيتها كحدود
المسافة اذ الظاهر انها ليست فرضية اختراعية لانا نحكم عليها احكاما
مطابقة لنفس الامر وان سلم عدمها في الخارج لكن لا بد من تحققها في نفس
الامر من علة ولزوالها كذلك التحقق ايضا لا بد له من علة فان حدوث كل
امر ثابت في نفس الامر وزواله ايضا معلل بعلة سواء كان ذلك الامر
موجودا في الخارج اولا وتحقيق الحال ما ذكر بعض المحققين ان زوال
الحوادث عبارة عن غيبوبته بالنسبة الينا ووجودها حضورها
بالنسبة الينا فان المشار اليه بقولنا انا امر ممتد واقع بين طرفي
المنقضي والاتي كالان المفروض في الزمان والحركة الحاضرة المفروضة
في الحركة الامتدادية فالامتداد الكاين من الحوادث وكل ما يقارن
من حدودها المفروضة لجزء مفروض من انا نيتنا المدركة فهو حاضر
لدينا وما سواها فان اتصف قبل ذلك بالمقارنة لحد مفروض
من الانية فهو ماض وان لم يتصف ويتصف فهو مستقبل والحاصل
ان الامتداد المعبر عنه بالزمان وما ينطبق عليه من الحوادث

يمر له خط واحد لا جزء له بالفعل ونسبة الازمنة والحوادث المتعاقبة اليه
نسبة الاجزاء المفروضة في الخط والاجرام الفلكية لها حركة متشخصة
هي التوسط بين الاوضاع المفروضة يرتسم منها في الخيال الامتداد المعبر
عنه بالحركة بمعنى القطع والزمان مقدار ذلك الامتداد الموهوم و لا
جزء لها بالفعل ثم ان هذه الحركة تستتبع حركة المواد العنصرية
في كيفياتها المحسوسة والاستعدادية حركة واحدة مستمرة على منوال ل
وحدتها واستمرارها مما لا جزء منها بالفعل كذلك الحركة بنسبة الصور
المتعاقبة الى الحركة تلك المواد نسبة الاجزاء المفروضة في حركات الافلاك
والزمان اليها بل نسبة الكيفيات المتعاقبة والكميات المتعاقبة في
حركة الكيفية والكمية اليها فلا وجود لتلك الصور ايضا بالفعل كما لا
وجود لتلك الكيفيات والكميات وما ترى من استمرار بعض
الصور فلعله بزمانا ما مر له ما ترى من استمرار الكمية والكيفية
في الحركتين المذكورتين فان شيئا منها لا يستمر لكن قد لا يظهر التفاوت
للحس فيحكم عليه انه امر واحد مستمر واذا اتقنت هذه المعاني
تحققت ان لا اعتبار في تقرير المحقق وما قال العلامة التفتازاني
تكلف لا حاجة اليه ه والله اعلم بالحكم ه

في اصول الحديث

قال الفاضل شرف الدين الطيبي في رسالته المسمى بالخلاصة

المسماة ل

اختلف في متن الحديث اهو قول الصحابي عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم كذا او مقول الرسول عليه الصلوة والسلام فحسب والاول ل
اظهر لما تقرر من ان السنة اما قول او فعل او تقرير انتهى وقال عليه
لا يخفى ان السنة بالمعنى المذكور مباينة للحديث بالمعنى الاول لا يتصاد قان
في مادة اصلا فكيف يكون دليلا على اظهرية المعنى الاول اقول
فيه نظر اذ تباين هذا المعنى اينا في كونه دليلا على تلك الاظهرية اذ لا يخفى
كمال المناسبة بين الحديث والسنة ولو فرضنا التباين ايضا فعموم
السنة يكون دليلا على اظهرية المعنى المستلزم لعموم الحديث
ثم قال الظاهر انه حمل كلامهم في تعريف السنة على ان السنة ما يدل
على قول الرسول او فعله او تقريره صلى الله عليه وسلم وهذا وان
كان دافعا لشبهة التباين لا يثبت مدعاه بعد لانا نقول لم لا يجوز
ان يكون السنة عند من عرفها به اعم من الحديث لا بد له من دليل اقول
ما ادعاه ظاهر غير ظاهر ودفع الشبهة غير مبني عليه كما يدل عليه
ظاهر كلامه والمنع المذكور بقوله لم لا يجوز الخ مدفوع اذ بحث الاصول
عن الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس فالسنة
في مقابلة الكتاب والظاهر ان الاصولي يبحث عن الحديث من حيث
يتعلق به حكم شرعي كما انه يبحث من الكتاب من هذه الحيثية ايضا

فلا يناسب ان يكون السنه على اصطلاحه اعم بل المناسب ان
يكون اخص باعتبار الحيثيه المذكورة ولا يقال عبارة التوضيح
حيث قال السنة تطلق على قوله عليه الصلوة والسلام وعلى فعله
والحديث مختص بقوله وظاهر كلام التلويح حيث قال السنه
في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي
الادلة وهو المراد هنا ما صدر عنه عليه السلام غير القران من قول
ويسمى حديثا او فعل او تقرير يدلان على ان المعنى الثاني اظهر
هنا لانا نقول عبارتهما نصه على تفسير الحديث بالمعنى الاول
ولا ينافي ظهرية التفسير الاخر والتحقيق ان هذا الاختلاف في تعريف
الحديث بين علماء اصول الفقه واما عند اهل اصول الحديث فهو
اعم من هذا ايضا فان لنا احاديث كثيرة مذكورة في كتب الحديث
مع انه لا يكون داخلا في قوله عليه الصلوة والسلام ولا في فعله ولا في
تقريره كقول انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ربعة وليس
بالطويل ولا بالقصير حسن الجسم وكان شعره ليس بجعد ولا سبط
اسمر اللون وكقول البراء بن عازب رضي الله عنه كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم رجلا مربوعا بعيد ما بين المنكبين عظيم الجمة الى
شحمة اذنيه ما رايت شيئا قط احسن منه وكقول علي رضي الله عنه

لم

لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم بالطويل ولا بالقصير شثن الكفين
والقدمين ضخم الراس ضخم الكراديس طويل المسربة وكقول هند بن
ابي هالة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فخما مفخما وغير ذلك من
الاحاديث الواردة في بيان خلقه وخلقه والتزام انها ليست
باحاديث في غاية البعد لا يقول به عاقل فضلا عمن له ممارسة
في الفن ولا يقدح خروج تلك الاحاديث عن التعريف عند اهل الاصول
الفقه فانهم يبحثون عن احوال ما هو مشتمل على حكم من الاحكام الشرعية
وهو منحصر في القول والفعل والتقرير واما اهل الاصول فانهم يبحثون
عن احوال ما نسب اليه صلى الله عليه وسلم اعم من ان يكون قوله او فعله
او تقريره او حالا من احواله او صفة من صفاته فالحديث عندهم
ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم كما صرح به المحققون منهم وهو شامل
لتلك الاحاديث فيرد على الطيبي ان ايراد هذا الاختلاف غير مناسب
في اصول الحديث مع عدم التعرض لما هو المقصود عندهم ويمكن ان
يقال لا يلزم العموم على طريقة المحدثين ايضا اذ ليس لنا حديث
الا ويستنبط منه حكم شرعي كما لا يخفى على المتتبع كما يفهم من عظيم الجمة
ان الجمة مشروع ومن طويل المسربة ان حلقها غير مناسب وغير ذلك
ومن كونه صلى الله عليه وسلم ربعة ان ما روي من انه يتوضا بكذا

الحديث صح

ويمثل بكذا انما ذلك المقدار دينا سبالربعة لا الطوال ولا القصار
وعلى هذا يرد على من خص من الاصوليين انه لابد من تعميم ليشمل مثل
هذه الاحاديث قال بعض الاصوليين ينبغي ان يراد في تعريف
السنة او هم اى وان لم يعمل به ولذا احتج الشافعي رضي الله عنه في الجديد
على استحباب تحويل الرداء في خطبة الاستسقاء بجعل اعلاه اسفله
لما ثبت انه عليه الصلوة والسلام استسقى وعليه خميصة سوداء
فاراد ان ياخذ باسفلها فيجعله اعلاها فلما ثقلت عليه قلبها على عاتقه
اخرجه احمد وابو داود من حديث عبد الله بن زيد فجعلوا اهم به ولم
يفعله سنة وقد يقال لو عمم الفعل بحيث يكون شاملا لفعل القلب
لاستغنى عن هذه الزيادة وفيه ان تعميم الفعل يوجب ترك ذكر
التقرير ولو قيل لعلهم ارادوا الاشارة الى انواع السنة في التعريف
يرد انه فينبغي ذكر فعل القلب لانه نوع ايضا كالتقرير ٥٥

بحث اخر من اصول الحديث ايضا

تقرر عند اهل الحديث ان الحديث الذي اتفق البخاري ومسلم
على تخريجه ارجح مما انفرد به احدهما وما انفرد به البخاري بالنسبة
الى ما انفرد به مسلم ذكر ابن حجر مستدلا عليه بقوله لاتفاق العلماء
بعدهما على من تلقى كتابيهما بالقبول واختلاف بعضهم في ايهما ارجح
فما اتفقا عليه ارجح من هذه الحيثية مما لم يتفقا عليه وقد صرح
الجمهور بتقديم صحيح البخاري في الصحة ولم يوجد عن احد التصريح
بنقيضه واما ما نقل عن ابي علي النيسابوري انه قال ما تحت
اديم السماء اصح من كتاب مسلم فلم يصرح بكونه اصح من صحيح البخاري
لانه انما نفى وجود كتاب اصح من مسلم اذ المنفي انما هو ما يقتضيه صيغة
افعل من زيادة صحة في كتاب شارك مسلما في الصحة يمتاز بتلك الزيادة
عليه ولم ينف المساواة وفيه نظر اما اولا فلان قوله اختلاف بعضهم
في ايهما ارجح مستدرك فانه لو اكتفى بمجرد تلقي العلماء بالقبول لتم
الدليل لان الواقع فيهما لا محالة له مزيد رجحان بالنسبة الى الواقع في
احدهما لان كلا منهما يتقوى بالاخر ولعله اراد انه لما وقع الاختلاف
بين اهل الحديث في ترجيح احد الكتابين على الاخر فما اتفق عليه
الشيخان يكون واقعا في الكتاب الراجح في الصحة يقينا وما انفرد
به احدهما يحتمل وقوعه في كل من الراجح والمرجوح فالاول ارجح
واما ثانيا فلان قوله اذ المنفي انما هو ما يقتضيه صيغة افعل الخ
ليس بصحيح لانه استعمال لم يستعمل فيه اللفظ اصلا فان علماء
العربية صرحوا في غير موضع بانه اذا قيل ليس في البلد افضل
من فلان فالمعنى العرفي المستعمل فيه اللفظ المساق له الكلام

الله صح

هو افضل من جميع من في البلد وليس فيه احد يساويه والمراد فيه على ما
قال بعض المحققين من علماء العربية ان الغالب من حال كل اثنين هو
التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر
ونظيره قوله عليه الصلوة والسلام ليس صلوة اثقل على المنافقين
من صلاة العشاء الاخرة معناه انها اثقل الصلوات على المنافقين ومثل
هذا يحل الاشكال الوارد في بعض الاحاديث الواقعة على هذا الاسلوب
منها ما في الصحيحين من طريق ابي هريرة رفعه من قال حين يصبح وحين
يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يات احد يوم القيمة بافضل مما جاء
به الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه فالاشكال الظاهر بحيث
يقتضي ان يكون من قال مثل ما قال الاول افضل منه ولا يستقيم ذلك
وحله ان المراد ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا من
قال مثل ذلك فانه مساو له او زاد عليه فانه افضل منه فعلى هذا المفهوم
من قول ابي علي هو ان كتاب مسلم اصح مما سواه ففيه تصريح بكون
مسلم اصح من البخاري باعتبار المعنى العرفي المسوق له الكلام المستعمل
فيه اللفظ واما ثانيا فلان الكلام على تقدير التسليم لا ينفعه لان مدعاه
عدم وقوع التصريح عن احد بما ينافي اصحية كتاب البخاري اذ ليس المراد
بالنص ما هو مصطلح المنطق لان اصحية كتاب مسلم ايضا ليس نقيضا

منطقيا

منطقيا وان كانت مستلزمة له بل المراد معناه اللغوي اعني المنافي
وان كان كتاب مسلم مساويا له في الصحة على زعمه توجيه كلام ابي علي كان المنافاة
باقية على حالها لانه كما ان اصحية كتاب مسلم منافية لها كذلك مساواة
الكتابين في الصحة منافية ايضا ولا شك انه بصدد دفع هذه المنافاة

في علم القراءة

روى عن ابي عمرو بن العلاء وعاصم بن بهدلة وابن كثير في اكثر الروايات
ويعقوب انهم كانوا يقولون اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله
الرحمن الرحيم وروايته عن ابي عمرو اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان
الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وروى عن ابن كثير ايضا اعوذ بالله
العظيم من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وعن حفص اعوذ
بالله العظيم السميع العليم من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم
وابو جعفر ونافع وابن عامر والكسائي يقولون اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم بسم الله الرحمن الرحيم
وعن حمزة روايات احدها اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله
هو السميع العليم وهذه رواية عن ابي عمرو ايضا والثانية نستعيذ
بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم والثالثة ان يقال
بعد فراغه من القراءة وقال الشيخ الجزري نقل عن حمزة استعين

بسم الله الرحمن الرحيم

ونستعيذ واستعذت ولا يصح وقد اختاره بعضهم كصاحب الهداية
من الحنفية قال لمطابقة القرآن يعني قوله تعالى فاذا قرأت القرآن
فاستعذ بالله وليس كذلك وقول الجوهري عذت بفلان واستعذت
به اي لجأت اليه مردود عليه عند ائمة اللسان بل لا يجري ذلك على الصحيح
كما لا يجري اتعوذ ولا تعوذت وذلك لنكتة ذكرها ابو شامة في كتابه
السابق والناطق الصادق فقال بيان الحكمة التي لاجلها لم
يدخل السين والتاء في فعل المضارع بل لا يقال الا اعوذ دون استعيذ
واتعوذ واستعذت وتعوذت ان السين والتاء شأنهما المستعيذ المامور
الدلالة على الطلب فوردتا في الامر ايذانا بطلب التعوذ فمعنى استعذ
بالله اطلب منه ان يعيذك فامتثال الامر ان تقول اعوذ بالله
لان قائله متعوذ ومستعيذ قد عاذ والتجأ والقائل استعيذ
بالله ليس بعائذ انما هو طالب العياذ به كما تقول استخير الله اي اطلب
خيرته واستقيله اي اطلب اقالته واستغفره اي اطلب مغفرته
فدخلت في فعل الامر ايذانا بطلب هذا المعنى من المعاذ به فاذا قال
المأمور اعوذ بالله فقد امتثل ما طلب منه فانه طلب منه نفس
الاعتصام والالتجاء وفرق بين الاعتصام وبين طلب ذلك فتأمل
انتهى كلام الشيخ الجزري **اقول** انا كان استعذ بمعنى اطلب

منه ان يعيذك فيكون امتثال الامر في قوله استعيذ او اعذني لانهما
يدلان على طلب الاعانة لا قوله اعوذ بالله ويكون قائل اعوذ متعوذا
لا حدي معا في امتثال الامر بالمعنى المذكور لان قوله استعذ صح
يدل على الامر بطلب الاعانة لا على الامر بالعوذ بناء على ما ذكرتم من
رد قول الجوهري في معنى الاستعاذة فلا يكون قائل اعوذ مستعيذا
وايضا كون قائل استعيذ غير عائذ لا يقدح في امتثال الامر
المذكور بالمعنى الذي ذكر نعم لو كان استعذ يعني عذ لكان قول
القارئ اعوذ بالله امتثالا وليس كذلك كما ذكرتم **ثم اعلم**
ان لابي عمرو بن العلاء من ابتداء الاستعاذة الى مالك يوم الدين
اقوال وانا جمعتها وحصل بضرب بعض في بعض مائة الف وثمانية
عشر الف واربعمائة وجه لان في الاستعاذة عنه ثلاث روايات
كما ذكرنا وفي الرحيم في الرواية الاولى خمسة اوجه المد الطويل والمتوسط
والقصر حالة الوقف عليه مع الاسكان المحض الرابع القصر مع الروم
الخامس الوصل بالبسملة وفي الرواية الثانية عشرون وجها ثلثة
في حال ادغام ميم العليم في ميم من الشيطان وهي المد الطويل والمتوسط
والقصر والرابعة الاظهار فهذه اربعة اوجه ضربناها في الخمسة
المتقدمة صارت عشرين وفي الرواية الثالثة مائة وستون

وجها عشرون في حال ادغام هاء ان الله في هاء هو السميع كما كان
في ادغام ميم العليم في ميم من الشيطان في الرواية الثانية وثمانية
اوجه في العليم المد الطويل والمتوسط والقصير حال الوقف بالاسكان
المحض وهذه الثلثة مع الاشمام ايضا فصارت ستة ووجه واحد
مع الروم في الوقف ووجه حالة الوصل واذا ضربناها العشرين
المذكورة في ان الله هو السميع في الثمانية المذكورة في العليم صارت
مائة وستين وجها واذا جمعناها العشرين المذكورة في الرواية
الثانية والخمسة المذكورة في الرواية الاولى صارت المجموع مائة
وخمسة وثمانين وجها في الاستعاذة وفي البسملة خمسة اوجه حال
الوقف والوصل ثلثة في الوقف مع الاسكان المحض في ميم الرحيم
وواحد مع الروم ووجه واحد في الوصل بالحمد لله رب العالمين
وفي العالمين اربعة اوجه المد الطويل والمتوسط والقصير حال
الوقف والرابع الوصل بالرحمن الرحيم وفي الرحيم خمسة اوجه
كما ذكرنا في البسملة لكن خامسه الوصل بملك يوم الدين مع عدم ادغام
ميم الرحيم في ميم ملك ومع ادغامها فيها ثلثة اوجه اخرى هي المد
الطويل والمتوسط والقصير واربعة اوجه اخرى في يوم الدين
فاذا ضربنا اوجه البسملة وهي خمسة في الاوجه الاربعة الواقعة

في رب العالمين صارت عشرين واذا ضربنا العشرين في الاوجه
الاربعة في الرحمن الرحيم حال الوقف مع الاسكان المحض والروم
صارت ثمانين واذا ضربناها ايضا في اربعة اوجه حالة ادغام
ميم الرحيم في ميم ملك وحال اظهاره صارت ثمانين اخرى فصير
مجموع هذه الثمانين مع الثمانين السابقة مائة وستين واذا
ضربناها في الاوجه الاربعة المذكورة في الاستعاذة صارت مائة
وثمانية الف واربعمائة وجه فان ضممنا وجوه الايات الباقية
في هذه السورة والقراآت المنقولة عن القراء السبعة والعشرة
بتمامها مع الوجوه المتعلقة بها يخرج عن حد الحصر والعد ٥

في التصوف

وحل بعض من مشكلات كلام الشيخ محي الدين ابن العربي الطائي الحاتمي الاندلسي قدس الله سره

ذكر احد من العلماء ان من يدعي ان له حظا من حكم الشيخ محي الدين
وتيسر له كشف قناع الاجمال من جمالها فليبين حقيقة ما
قال في حكمة نوح ان استغشاء الثياب من قومه وهو المذكور
في قوله تعالى واني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا اصابعهم في اذانهم
واستغشوا ثيابهم كان طلبا للمغفرة اذا المغفرة هي الستر

وهم يمتثلون بذلك العمل امر نوح اذا امرهم نوح بالاستغفار
نوح بالاستغفار ونحن نعلم ان قوم نوح كانوا كفارا اكسار الكفا
وما كانوا عارفين مطيعين ليتكلموا مع نوح بالرمز وما كانوا
طالبين للاستغفار لا قولا ولا فعلا وليبين حقيقة ما قال
انهم جعلوا اصابعهم فى اذانهم لئلا يستمعوا قول نوح لئلا يجب
الاجابة عليهم ونحن نعلم ان تمردهم كان اكثر من ان يكون مثل
هذا التخييل حاصلا لهم ولو كانوا يحذرون عن الاخلال بالواجب
فلاى شى كانوا يخلون بالسماع مع انه كان واجبا عليهم ما يقول لهم
ان نوحا مكرهم فى الدعوة الى الله لانه يظهر لهم انهم ليسوا متوجهين
الى الله والحال انهم كانوا متوجهين اليه فلاجرم هم مكروا ايضا
كما قال تعالى ومكروا مكرا كبارا وقالوا لا تذرن الهتكم ونحن
نعلم ان نوحا عليه السلام مبرء عن المكر والزور وليبين حقيقة
ما قال فى فص شيث بعد بيان بعض من العلوم ان هذا العلم
لا يحصل لاحد من الاولياء الا من مشكوة خاتم الاولياء حتى
خاتم الانبياء فانه يرى هذا العلم لا يرى الا من مشكوة خاتم
الاولياء فخاتم الرسل من جهة الولاية نسبته الى الخاتم الولاية
نسبة الانبياء والرسل اليه ثم قال شبه النبى صلى الله عليه وسلم

النبوة بجدار بقى منه مكان لبنة ورسول الله صلى الله عليه وسلم
تلك اللبنة تم به جدار النبوة ولا بد ان يرى خاتم الولاية ذلك
الجدار بدون لبنتين احدهما من ذهب والاخرى من فضة وخاتم
الاوليا يرى نفسه مكانهما فيتم به الجدار وهذا لان خاتم الاوليا
تابع لخاتم الرسل فى الظاهر وهو اللبنة التى هى من الفضة ولما
كان خاتم الاوليا لبعض الشريعة من الحق الهاما على طريقة
جبريل عليه فهو موضع اللبنة التى هى من الذهب فى الباطن وصرح
به فى الفتوحات بانه قدس سره هو خاتم الاوليا فانظر كيف
يجعل احد الرسل بل خاتم الرسل عن مشكوته وكيف يكون هو خاتم
الاوليا مع تحقق الاوليا الى يوم القيمة وليبين حقيقة ما قال
فى فص هود كن فى نفسك هيولى لصور جميع المعتقدات وفيها
تعارض فكيف نعتقد احد النقيضين وليبين حقيقة ما قال
لا يدعوا العارف على احد ان كل مضرة واذية يصل الى احد يصل الى
الله والعارف لا يرضى بوصول الالم والاذية اليه ونحن نعلم وكل من
كان له قليل من العقل ان الالم لا يجوز على الله اذ هو الغالب المطلق
والالم لا يكون الا للمغلوب فان اراد الشيخ بهذه الاقوال ان يعتقد
الناس ظواهرها فنحن نعلم انه لا يمكن اعتقاد ظواهرها الا بعد الخروج

النبوة

من دائرة العقلاء فلا بد ان يكون ما في نفسه ويعبر عنه بهذه الاعتبا
عزيزا سمعه في نفوس السامعين الا من شاء الله فانصف ان
في العصر هل يوجد احد يفهم من هذه الاقوال الا ما يظهر من ظاهرها
حتى يكون مطالعة تصانيفه له حلالا والله لو سعت مشارق الارض
ومغاربها لا تجد الا قليلا معدودا وما لهم حاجة الى تصانيفه اذ هم
ينظرون الحقائق من معادنها ومن هو على طرف النهر لا حاجة له الى
ماء القرب فالشيخ كان لغلبة الحال مسلوب التمييز وما ظن
ان الناس يفهمون من كلماته هذه الظواهر وكان يحسب انهم يفهمون
ما فهم اقول مستمدا من باطنه الاقدس وبالله التوفيق
ان كلام الله تعالى له مدلول يدل عليه بحسب الظاهر وله اشارات
الى معان يفهمها العارفون مع اثباتهم الظاهر بحاله قال
المحقق التفتازاني في شرح العقائد اما مذهب المحققين من
ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى الحقائق
ينكشف على ارباب السلوك على ما يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر
فهو من كمال الايمان ومحض العرفان وقد وقع كلام الشيخ قدس سره
في كثير من الآيات مبنيا على الاشارة وهذه الاشارة على ما فهمنا
من كلام الشيخ ايضا كالفال كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

انه لما لقيه بريدة بن الحصيب وقت هجرته من مكة سال عنه فقال
من انت قال بريدة بن الحصيب فتوجه رسول الله صلى الله عليه
وسلم الى ابي بكر وقال يا ابا بكر برد امرنا ثم قال له من اي قبيلة
قال اسلم فقال عليه الصلوة والسلام سلمنا ثم ساله فقال
من اي قوم قال من بني سهم فقال عليه خرج سهمك فان رسول الله صلى الله
عليه وسلم فهم برودة الامر والسلامة وخروج السهم من اسم الشخص
والقبيلة والقوم مع ان الواضع ما وضع تلك الالفاظ الا للدلالة
على مسماها وما ذكر الشيخ قدس سره في قوله تعالى كلما دعوتهم
لتغفر لهم الآية من ذلك الباب فلا يرد ما ذكر من ان قوم نوح كانوا
كفارا الى اخره ثم اقول العلم عند الصوفية قسمان علم كسبي
يحصل للروح بتوسط الآلات الجسمانية لا على مصطلح الميزان فهو
اعم منه وعلم فطري يثبتونه لكل شيء على ما يدل ظاهر قوله تعالى
وان من شيء الا يسبح بحمده فالنفس وكذا الجسد لكل انسان بل
كل موجود له علم فطري بمبدئه ويسبحه وان كان ذاهلا عنه
ويعرف من هذا ما ينقل عن شيخ يونان افلاطون الالهي من ان
النفس عالمة بجميع المعلومات ولا يترتب على العلم والكسب الا تذكر
شيء مما هو حاصل فيها وفيما روي عنه صلى الله عليه وسلم كل مولود

السلام ع

يولد على الفطرة اشارة الى هذا العلم فقد يخبر احد من الجهال او اهل
الزيغ والضلال عن شيء او يفعل فعلا ويكون ذلك الخبر او الفعل
ناشيا عن العلم الفطري الحاصل لروحه او لجسده بل هو بالفطرة
وان كان ذاهلا عنه بالفكر والعارف الواقف على حال الفطرة والفكر
يعلم انه على وجه يوافق الفطرة وعلى وجه يطابق الفكر ايضا فقد يخبر
العارف على وجه يناسب فطرتهم وقد يخبر عما يناسب الفكر والفطرة
ايضا وما ذكره قدس سره من انهم جعلوا اصابعهم في اذانهم لئلا
يسمعوا قول نوح يناسب حال فكرهم وقوله لئلا يجب الاجابة
عليهم حال فطرتهم لانها شاهدة بوجوب الاجابة فاندفع ما ذكر
من ان تمردهم كان اكثر من ان يكون مثل هذا التحمل حاصلا لهم
واما ما ذكره القائل من نسبة المكر الى نوح فهو كما وقع في القرآن من نسبة
المكر الى الله تعالى بمعنى اظهار شيء يكون الواقع خلافه لغرور شخص
استدراجا قال تعالى واملي لهم ان كيدي متين ولما كان الله سبحانه
علم وحدة الوجود مع كل شيء فالدعوة بالنسبة الى من يزعم
تعدد الوجود جهلا مكر لكنها ليست مكرا بالنسبة الى العارف
بالاعتبارات والوجوه والشيخ اطلق المكر من تلك الحيثية وما
ذكر من قوله تعالى لا تذرن الهتكم مشعر على التوحيد الذاتي وعلى العلم

الفط

الفطري الحاصل لجسدهم وروحهم فالدعوة مكر بلسان الحال باظهار
التعدد والوحدة بلسان الحال اخبرت عن حقيقتها كما هو مقتضى
فطرتهم في قولهم وما لهم علم فكري بهذه الامور وهذا يناسب ما اشتهر
في الامثال ان الارض ذكرت للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان حال
الارض والوتد ينطقان بهذا القول وما لهما خبر عنه فالكامل المشاهد
لظهور الحق في كل شيء يفهم ذلك المعنى من كلام قوم نوح وما لهم شعور
به ولما كان لكل شيء رابطة ونسبة خاصة مع الله سبحانه كما قيل
ما رايت شيئا الا ورايت الله فيه ففطرة الوثني لا تعرف الها غير الله
وتشاهده سبحانه في جميع الاشياء وفكرته ذاهلة عن هذه الحالة بل
تنظر الى الاوثان من حيث المغايرة فيصير كافرا وفطرته تنظر
الى كل شيء من حيث وجهه الخاص والكافر من حيث فطرته مسبح
ساجد لله تعالى واليه اشار سبحانه في قوله تعالى ولله يسجد من في
السموات والارض طوعا وكرها فظهر حقيقة ما قال ان نوحا مكر بهم
الى اخره وما ذكره قدس سره في فص شيث فبيانه ان المفهوم
من كلام الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات ان الولاية اربعة انواع
ولكل خاتم اذ الولاية المحمدية المختصة به عليه الصلاة والسلام وورثته
ثلثة انواع والولاية العامة الشاملة لسائر الانبياء نوع اخر له خاتم

النوع الاول من الولاية المحمدية هو الجامع بين التصرف الصوري والمعنوي
مع الخلافة وهو علي بن ابي طالب ويدل عليه ما روي ان الخلافة بعدي
ثلثون سنة وما روي عن علي انه قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول انا خاتم الانبيا وانت يا علي خاتم الاوليا وهو الخاتم
الكبير ولا يكون الولي بعده خليفة اما خاتم النوع الثاني فهو الجامع
بين التصرفين بدون الخلافة وهو المهدي الموعود المشابه للنبي
صلى الله عليه وسلم في الخلق بفتح الخا وادنى منه في الخلق بالضم ولا
يكون بعده ولي يكون على قلب محمد سلطانا وهو الخاتم الصغير اما
خاتم النوع الثالث من الولاية فهو الشيخ محي الدين قدس سره وهو
صاحب التصرف المعنوي بدون الصوري وبدون الخلافة اما خاتم
الولاية العامة وهو ولاية ساير الانبيا فهو عيسى عليه السلام وبعده
لا يوجد ولي وهو الخاتم الاكبر وهو افضل من امة محمد صلى الله عليه وسلم
على الاطلاق فعلم من هذا انه لا ينافي كون الشيخ رضي الله عنه خاتما للولاية
تحقق الاوليا بعده ولما اخذ خاتم الانبيا من مشكوته فلا يدل على رجحانه
على خاتم الانبيا كيف وقد قال رضي الله عنه في فص شيث ان خاتم
الاوليا حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم
مقدم الجماعة وسيد ولد ادم فصح تقدمه وبان اولاد ادم كلهم بمنزلة

عيسى اذ له السيادة على الكل واخذه من خاتم الولاية مثل ما ورد في الحديث
انه قال ثم رحم الله فلانا ذكرني اية انسيتها والاعرابي في ان بعض
حكمة الله ان ياخذ النبي علما خاصا من مظهر خاص بل نقول النبي صلعم
افضل من جبرئيل مع انه كان ياخذ بحسب هذه النشاة القران منه
وان كان سره كان آخذا من معدنه الذي يفيض منه على جبرئيل بل
ياخذ جبرئيل من اللوح المحفوظ وهو النفس الكلية والحقيقة المحمدية
وهو الموجود الاول والفيض الواصل الى اللوح المحفوظ انما وصل
بواسطته وهو مفيض بحسب السر بالنسبة الى جبرئيل وان كان
مستفيضا بحسب الصورة العنصرية فلا بعد ان يشاهد خاتم
الانبياء بعضا من الاثار في مراة خاتم الولاية وهذا لا يوجب نقصا
ولا ينافي الافضلية المطلقة الحاصلة له صلى الله عليه وسلم بالنسبة
الى من سواه من الممكنات والمحقق الدواني قدس سره في شرحه
على رباعياته اورد هذا النقل من الشيخ ثم ذكر ان الظاهر عندي
ان الشيخ قدس سره شاهد نور الولاية المحمدية في مراة نشاته ولما
كانت النبوة تستمد من الولاية لخاتم النبوة تستمد من باطنه وهو
الولاية الخاصة به واستفاض جميع الاوليا من باطنه كما استفاض
الانبيا من ظاهره والشيخ لما شاهد عكس ذلك النور في باطنه راى

ان تلك الاستفاضة منه من كلامه ولا يخفى انه مشعر بان الشيخ رضه
لم يشعر بانه مظهر لنور الولاية المحمدية والحال انه رضه ذكر ان جميع الانبيا
لا ياخذون ذلك العلم الا من مشكوة خاتم الانبيا وجميع الاوليا ياخذون
من مشكوة خاتم الاوليا حتى خاتم الانبيا ولا يخفى ان صحة هذين الحصرين
انما هي باتحاد مشكوة خاتم الانبيا ومشكوة خاتم الاوليا وهي الولاية
الخاصة المحمدية كما صرح به العارف الجامي وقوله رضه هو حسنة من حسناتي
ايضا صريح بانه مظهر لذلك النور وتلك الاستفاضة ليست منه
حقيقة وقد سعى من تحريرنا ان لا اشكال في كلامه رضه ولا مخالفة للشرع
واما بيان قوله رضه فكن في نفسك هيولى لجميع المعتقدات فهو انه تع
مبدء لجميع الصور الذهنية والمعتقدات المختلفة ولا يكون شيء منها
خاليا عن نسبته اليه تع فالعارف يعتقد انه سبحانه وتع في حد ذاته
ظاهر في جميع الصور اذ لا يخلو صورة منه تع وهو منزه عن لواحق تلك
الصور ولوازمها وهو الذي ظهر بصور جميع المعتقدات فلا يكون
اعتقاد خاليا عنه وهو لا يتقيد بالظهور في اعتقاد دون اعتقاد
وصورة بعض دون بعض فيكون قلب العارف الذي يعرفه
هكذا شبيها بهيولى خالية في ذاته عن جميع الصور متصورا بكل صورة
وحاصله ان العارف يعرف الحق في جميع المعتقدات لا تقيده
بعض

ببعض دون بعض لا انه يجمع بين النقيضين بمعنى انه يعتقد كلا منهما
واما القول الآخر فلا اشكال فيه بعد ملاحظة توحيد الوجود وتوحيد
الوجود عند الشيخ ليس كما هو عند الوجودية فان الشيخ بريء منه بل
ذكر في عقايد الفتوحات ان العالم موجود به تعالى وهو موجود
بذاته لا بداية لوجوده ولا نهاية لبقائه بل هو وجود مطلق وتوهم
بعض من قوله باطلاق الوجود انه على اعتقاد الوجودية القائلين
بانه تع وجود مطلق اي كلي طبيعي ولما لا يتحقق الكلي الا في ضمن فرد
يلزم قدم فرد من العالم ويجر كلامهم الى الكفر لكن الشيخ قد صرح بحدوث
ما سوى الله في مواضع من الفتوحات ومراده بالوجود المطلق وجود
غير مستلزم للعلية بل علته باعتبار القدرة والارادة كما هو عند اهل
السنة بخلاف الحكما فانهم على انه تع موجب بالذات والعلية لازمة
له في حد ذاته ويلزم منه قدم العقل الاول بل الفلك كما ذكر في كتبهم
واما مذهبه في وجود الاشياء انه مبدء الآثار وهو الوجود ليس
الا ذاته تع بمعنى انه اظهر الماهيات ولوازمها من سرع العقل الكوني
منها وظاهر ان الشيء الذي هو غير موجود في حد ذاته لا يوجد
بلا انضمام الوجود اليه فهو تع مع كل شيء ومعنى توجد كل موجود
ومعنى توجد كل موجود ليست كمعية جسم مع جسم وعرض

مع جسم م

مع عرض او جسم بل معه العلة بالنسبة الى معلولها فالمهية امر
معدوم في حد ذاته وحدث بالمبدء وما لها وجود بدون المبدء
فالموجود الخارجي جامع لجهة الامكان وهي جهة المهية ولجهة الوجوب
وهي باعتبار المبدا فلا يبعد ان يطلق عليه انه غيره من حيث
اشتماله وانه عينه (على جهة المبدء) باعتبار الاشتمال على المهية بقوله يصل اليه اي
الى الموجود الخارجي الذي هو مشتمل على المبدء فظهور لبس
اللابد قال قدس سره في باب الخامس والخمسين والمائتين من
الفتوحات ان التخلي عند قوم اختيار الخلوة والاعراض عما يشغل
عن الحق ولكن التخلي عندنا عن الوجود المستعار اذ يعتقد ان ذلك
الوجود غير الحق وليس كذلك بل ليس الا الوجود الحق فهو عين
كل شيء في الظهور ما هو عين الاشياء في حدودها بل هو هو والاشياء
اشياء انتهى والتعبير باعتبار الظهور عين ما ذكرنا من ان
ظهور الموجود الخارجي بالمبدء فلو اطلق عليه العين باعتبار اشتماله
على المبدء لا يبعد فان الموجود الخارجي باعتبار ذاته هو اي مهيته
لا مبدء معه ولا وجود له وباعتبار المبدء موجود فمن هذه الجهة
يقال انه عين المبدء ومن الجهة الاولى هو هو والمبدء مبدء

في علم الكلام

العالم م

اتفق كلمة حملة الكلام على انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه
فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب
المليون كلهم قال شارح المواقف لو كان الباري تعالى موجبا بالذات
لزم قدم الحادث والتالي باطل اما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب
القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث
كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وح لزم التسلسل في الشروط
الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال ثم قال هذا الاستدلال
انما يتم باحد طريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى ذاته
تعالى وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر عنه الحوادث بارادته
فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحادث وان يبين ايضا انه لا
يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته والا لجاز ان يصدر
عن الموجب حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة
بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى
ذاته وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة
الى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال بهذا الطريق والثاني من الطريقين
ان يبين ان الحادث اليومي لا يستند الى اخر مسبوق باخر لا الى
نهاية محفوظا استناده كذلك بحركة دائمة اذ على تقدير هذا الاستناد

جاز ان يكون المبدء الاول موجبا مقتضيا لوجود الحادث اليومى
على ما كان قديمه بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى الحركة
السرمدية فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها
جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة فى
صدور الحوادث عن القديم اما بيان حدوث ما سوى الله فيما ذكر
فى حدوث العالم واما بيان امتناع التعاقب فى الصفات والحركات
الى غير النهاية فبالبرهان التطبيق اقول يرد على قوله لزم
التسلسل فى الشروط الحادثة المتعاقبة انه يجوز كون العدم
السابق من شرائط الايجاد اما لان الفاعل لا يجوز ان يوجد معلولا
ازليا واما لامتناع الوجود الازلى للممكن مطلقا او لما وجد ولا يلزم
الابطال لان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية فلا يتم الكلام
على سبيل البرهان نعم يتم اذا كان الزاميا ثم اقول
يمكن ان يقال يجرى مثل هذا الكلام فى المختار ايضا ولا نسلم ما ذكر من
ان تخلف المعلول عن العلة التامة محال فى الموجب دون المختار
انه يجوز تعلق الارادة الازلية بوجود العالم فيما لا يزال وانه على وفق
الارادة اذ لو ان المختار لو استجمع الشرائط ازلا ولم يوجد المعلول فيه
بل بعده لزم ترجيح بلا مرجح فان قلت المختار يرجح وجود الحادث

ادتعلق

اذ تعلق الارادة بهذا النحو من الوجود ووقوعه دون الوجود
القديم انما يستلزم الترجيح لمرجح موجب قلت على هذا لا فرق
بين الموجب والمختار اذ لو فرض توقف تاثير الموجب على العدم
السابق جاز مثل هذا التخلف فيه ايضا ثم اقول
يمكن ان يقال لو استجمع الفاعل الشرائط ازلا ولا يوجد المعلول الا بعد
العدم فعدمه الازلى اما لعلة او لا والثانى باطل لوجوب احتياج
الممكن فى كل من طرفى وجوده وعدمه الى علة وكذا الاول لان ارتفاع
علة العدم ح مما يتوقف الوجود عليه فلم يكن مستجمعا ما فرضناه
مستجمعا ازلا ودفعه بانه يجوز ان يكون عدمه الازلى لعدم علة
وجوده الازلى اذ المختار الازلى انما اقتضى وجوده حادثا فارتفاع
هذه العلة اى عدم علة وجوده الازلى لا يحتاج اليه وجود الحادث
وقد يقال المختار عدم استجماع المؤثر فى الازل لعدم تعلق الارادة فان
قيل هذا التعلق ان حدث بلا سبب فليكن العالم كذلك وان كان حدوثه
بعلول اخر يلزم التسلسل وان حدث بالايجاب فلا موجب له الا ما هو
حاصل قبله فيلزم جواز التخلف عن الموجب اجيب بان التعلق
اعتبارى والتسلسل يجوز فيه وفيه نظر اذ اتصاف الشئ بكل صفة
لا بد له من علة كيف ولو جاز هذا الفرق لامكن ان يقال اتصاف الممكن

بالوجود انه ليس له سبب لان الوجود امر اعتباري ثم التعلقات
المتسلسلة اذا اجتمعت مع حدوثها لزم الترجيح بلا مرجح اذ لا بد لحدوثها
في وقت دون ما قبله وما بعده من علة ولا نظير وان اجتمعت مع
قدمها سقط الجواب عن اصله وان تعاقبت فدون تعقلها لزوم
تالي الآنات وخلو المعلول عن العلة التامة الا ان يقال بان التعلقات
بعضها معد لبعض وان تخللها لزم التخلف المذكور ولا مجال لان يلتزم
احد ان له نعم حركة في هذه التعلقات والاخطارات وهذا ظاهر
والتحقيق ان القول بحدوث تعلق الارادة وان اشتهرت عن اهل
الكلام كلام لا وجه له اذ الارادة من شانها ترجيح احد المقدورين
لذاتها وهذا الترجيح لازم لذاتها ولا معنى للتعلق الا هذا ولعلهم
التبس عليهم حال الارادة وحال السمع والبصر فان كونه سميعا
معناه تمكنه من سماع الصوت لو وجد فاذا وجد الصوت سمعه
بالفعل وقس عليه الابصار ومثله لا يجري في الارادة فان كونه بحيث
تمكنه الارادة ليس ارادة بل هو استعداد لها فالحق ان تعلق ارادته
تعالى بما سيوجد منه ازلي كما ان ارادته ازلية واما قوله الحركة ذات
حصول مستمر ومتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم
الى آخره فبحث الغزالي فيه فقال ان هذه الحركة ان كانت مبدء

للحوادث من حيث ذاتها المستمرة لزم الترجيح بلا مرجح وان كانت من
حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب اخر
ويتسلسل واعترض بان التسلسل في الامور المتعاقبة جائز عندهم
واجاب بعض من اجلة الفضلاء بان التجدد عبارة عن انقضاء
شيء وحدوث شيء اخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة
حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او بعضها
موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول ننقل الى علة ذلك الامر
وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثاني
فيكون ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا
يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم القسم
في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لا بد ان يكون
احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما عدم سواه
وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة
والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة
اما في حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب
امر موجود او عدم يستلزم حدوث امر موجود كعدم المانع المستلزم
لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال

عدمه وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امرا موجودا
لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه الشق
الثالث اقول لعل المراد ان علته عدم امر موجود فحكم
بكون ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علته وجوده قلت علة الوجود
قد توجد في زمان او آن وقد لا يختص بشيء منهما وعلى الاول اذا انتهى
ذلك الزمان انتهى ايجابها في تقع الوجود لانه لا يكفي لوجوده في زمان
بعد ذلك الزمان الايجاب المتقدم بل لا بد من ايجاب واقتضاء
اخر ودونه ليس الا العدم وهذا العدم لعدم اخر كالعدم الازلي
السابق ولا يلزم تحقق كثرة الوجود حتى ان اردتم بوجوده وجوده
في الان الذي وجد فيه فلا نسلم ذلك اذ تلك العلة علتها ليست الا وجود
في ذلك الان والعدم في جزء وان اردتم مطلقا فلا يلزم تسلسل على ان
قولكم اذا عدم جزء من الحركة يشعر بان الحركة الموجودة لها اجزاء والحال
ان الامر ليس كذلك عند الحكماء بل الموجود منها ليس الا التوسط وهو امر
شخصي مستمر غير منقسم لها اضافات الى حدود المسافة وتلك الاضافات
تعدم ثم ذكر بعض المتاخرين ان القول بتوارد الاستعدادات
الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم ما هو حوادث متعاقبة
مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم

عارضة له اولا غير معقول اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث
ما يكون مسبوقا به فلا يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث
وهذا يوجب ان يكون له حال يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق
عليه الحادث واذا كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل
واحد منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل ويلزم من توارد
الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنة دائما
مع بعض الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق
على كل فرد بديهية اقول قوله هذا يوجب ان يكون له حال
يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث الخ بل ما
يوجبه ليس الا ان يكون له حالات غير متناهية يتحقق فيها سبقه
على تلك الاحاد كيف والايجاب المذكور يستلزم ان لا تكون الحوادث المسلم
غير متناهية اذ يمكن ان يقال ما خرجناه الحق عز شانه عن كل حادث
يستدعي ان يكون له حالة يتاخر فيها عن كل حادث فيلزم انتهاء الحوادث
ثم اقول يمتنع تسلسل الحوادث من جانب الازل اذ زمان
عدم الحادث الاخير يشمل جميع ما تقدم عليه من الموجودات والمعدومات
الغير المتناهية في جانب الازل وكذا كل عدم لاحق نظرا الى ما سبق
عليه فالعدم الحادث الاخير زمان جامع عدم الحادث الذي قبله

والثالث انه زمان عامها وهكذا فيتحقق زمان يجتمع فيه تلك الاعدام
الغير المتناهية بجميع الحوادث بعد هذا الزمان فلوجودها مبدء لا يقال
تجوز ان يكون كل جملة متناهية من الاعدام مجتمعا دون غير المتناهية
منها كما ان حصول كل جملة من الانقسامات المتناهية الى نهاية الجسم
يمكن ان يحصل دون غير المتناهي فالقول بجملة المتناهية اما معينة
اولا والاول يجامعها اعدام باقي الحوادث والثاني لا يمكن عروض الاجتماع ع
لها اذ لا يعرض للمبهم الذي لا تعين له بخلاف الانقسامات اذ الامكان
لا يستلزم الفعلية بوجه ما برهان التطبيق **اقول** يجري
التسلسل في الامور المتعاقبة منسوب الى الحكماء والمتكلمون يتفقون
على ان برهان التطبيق والتضايف يدلان على استحالة التسلسل
مطلقا سواء كانت الاحاد مجتمعة اولا اما المجتمعة فظاهر واما المتعاقبة
فيضبطها زمان غير متناه فبالنظر الى كل ذلك الزمان وجد سلسلة غير
متناهية مشتملة على اخرى انقص منها فان تساويا والا فاذا اطبقنا
بين حاديها يلزم منه تناهيهما وايضا لكل من الاحاد جهة العلية والمعلولية
الا الاولى فيجري حديث التضايف بدون الاحتمال **اقول**
برهان التطبيق والتضايف لا يجريان في غير المجتمعة لان التطبيق
انما يكون بمقابلة بين الاحاد ذهنا او خارجا ولا مقابلة بين المعدومات

تساويتا

بالضرورة

بالضرورة ولا بينها وبين الموجودات ضرورة فاذا لم يجتمع الاحاد في
الوجود كان عند وجود كل واحد بعض الاحاد معدوما فلا ينطبق
الموجود على شيء منها والا لزم الترجيح بلا مرجح والذي الوهم بملاحظة
كل من الاحاد مع اخر بل ينتهي بطبعه اخرا ولو استمر التطبيق الوهمي
انصرام يلزم المساواة ولا التناهي لانه لا يستغرق الاحاد لا يقال
يكفي في التطبيق الموازنة بان يقال يوجد في هذه السلسلة اول وثان
وثالث الى غير النهاية فهل يوجد في الاخرى ايضا جميع هذه المراتب
فيلزم المساواة والا الانتهاء لانا نقول هذه المراتب لا يتعين الا
بعد اجتماع الطرفين فاذا اجتمعت الاحاد في الوجود تحققت الموا زنة
من غير عمل للعقل واذا تعاقبت فاولية الاول ليست بالقياس الى
الخارج لانه لا وجود للثاني عند وجوده حتى يتصف بالاولية
بل بعد اعتبار العقل يتصف هو بالاولية وهكذا فان قلت
اذا ابتدأنا من الحادث في اليوم وجعلناها اول والحادث بالامس
ثانيا نعلم بالضرورة انه يكون الحادث قبل الامس ثالثا وهكذا الى
غير النهاية من غير مدخلية الوهم ولا العقل قلت هذه تلبيه الوهم
فانه لما اخذ جملة الاحاد اجمالا توهم انها مجتمعة في حد نفسها ويجري
عليها الاحكام بحسب ذلك لا تعالى حتى يعلم انه اذا توجه احد من

المعلول والنفوس مثلا الى يطبق الاحاد من الكل والجزء من الازل الى الان
مثلا يلزم التساوي او التناهي لانا نقول على هذا نجوز التفاوت في
جانب التناهي ولا بطلان يقال انما يلزم هذا لو كان نطبق كل من احاد
الجزء على ما يوجد بعده من احاد الكل او على ما وجد قبله اما لو طبق كل احد
الكل على واحد من الجزء الذي يوجد بعده بيومين مثلا فلا يظهر التفاوت
من جانب التناهي ولا في الاوساط بل يجب ظهوره في جانب اللاتناهي
مثلا اذا اطبق بين سلسلة من الحوادث من الازل الى الامس وبين
اخرى من الازل الى الغد على الوجه المذكور وقع الحادث بالامس
بازاء الحادث بالغد وكذا ما قبلها فان اتسعت هذه النسبة بينهما
الى غير النهاية من الاول ساوى الكل والجزء وان لم يتسع وجب ان
يبقى احاد من الكل في الماضي لم ينطبق على شيء من احاد الجزء ومنه يلزم
التناهي وقس عليه حال برهان التضايف ولي بحث في برهان
التضايف تامل في البرهان واورد البحث فحاصله انه لو ذهب سلسلة
احد المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احدهما اكثر من عدد
الاخر وهو محال لانهما متكافئان في الوجود ضرورة بيان الملازمة انه
لو كانت السلسلة من جانب المبدء واحدها سلسلة من مسبوق
معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية

وكل واحد من احادها له سابقية ومسبوقية فيتكافؤ عدد السابقيات
والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية
بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على السابقيات بواحد اقول
على سبيل المعارضة لا نزيد في الصورة المذكورة عدد المسبوقيات على
السابقيات لان المعلول الاخير له مسبوقية بلا سابقية وفي مقابلة
مسبوقيته سابقية علته ولها مسبوقية وسابقية وسابقيتها
في مقابلة مسبوقية المعلول الاخير ومسبوقيتها في مقابلة سابقية
حصلت لعلتها سابقية ومسبوقية وسابقيتها في مقابلة مسبوقية
في معلولها ومسبوقيتها في مقابلة سابقية حصلت لعلتها وهكذا
الى غير النهاية يحد في كل واحد من احاد السلسلة سوى المعلول الاخير
سابقية بالنسبة الى ما تحته ومسبوقية بالنسبة الى ما فوقه فلا
يزيد عدد المسبوقيات على السابقيات بل اقول
على سبيل المناقضة لا نسلم ان حصول السابقية والمسبوقية في كل واحد
من احاد السلسلة سوى المعلول الاخير يستلزم ازدياد عدد
احد المتضايفين على الاخر وانما يلزم ذلك لو كانت السابقية
والمسبوقية الحاصلتان في كل واحد من احاد السلسلة سوى
المعلول الاخير متضايفتين وليس كذلك بل مسبوقية المعلول الاخر

وكذا العلتها ص

مضايفة لسابقيه عليه ومسبوقيته عليه مضايفه لسابقيه
عليها وهكذا في كل واحد من احاد السلسلة تكون سابقيته بالنسبه
الى ما تحته ومسبوقيته بالنسبه الى ما فوقه فكل سابقيه بعد في تلك
الاحاد في مقابلها سابقيه فهما متكافئان فمن اين حصلت الزيادة
ثم اقول ان كان مرادهم بلزوم زيادة عدد احدهما على الاخر
لزومها في الخارج فانما يسلم اذا كان للمتضايفين وجود خارجي
والحال انهما من المعقولات الثانيه وان اراد لزومها بحسب الذهن
فهو عدم انما يسلم اذا امكن للذهن الاحاطه بجميع المراتب الغير
المتناهيه وان توهم انه يلزم زيادة عدد المعلول على عدد العله
فهو واقع فلا محذور وفيه تامل وراجع كما في الباري تعالى ومعلوله لانه

في المنطق

متعلق بحث تمام المشترك

المنطقيون ادعوا انحصار الجزء المفرد المحمول على الماهيه في الجنس
والفصل مطلقا سواء كانا قريبين او بعيدين وسواء كان الفصل
مميزا عن المشاركات الجنسيه او عن المشاركات الوجوديه
واستدلوا عليه بوجوه منها ما ذكره العلامه الرازي في شرح المطالع
وهو انه اما ان يكون مشتركا بين الماهيه ونوع ما من الانواع المخالفه

لها في الحقيقه اولا والثاني فصل لانه يميز الماهيه عن غيرها في الجمله تمييزا
ذاتيا وقيد التمييز بكونه في الجمله ليكون اشارة الى انه يميزها عن المشاركات
الجنسيه او الوجوديه فانه اللازم من الدليل وان كان مشتركا فاما
ان يكون تمام المشترك بينهما اولا يكون فان كان فهو الجنس لكونه
صالحا لان يقال على الماهيه وعلى ما يخالفها بالنوع في جواب ما هو
وان لم يكن تمام المشترك فلا بد ان يكون بعضا منه لان التقدير انه
مشترك وليس تمام المشترك وان يكون مساويا له والا لكان
اعم او اخص او مباينا والاحتمالات باطلان لاستحاله وجود الكل بدون
الجزء ومباينه الجزء المحمول وكذا الاول والا لكان مشتركا بين تمام
المشترك ونوع اخر فحينئذ المعنى العموم والخصوص ان يكون تمام
المشترك بين الماهيه وهذا النوع لانه خلاف المقدر بل بعضه ونحن
نعود التقسيم فاما ان يتسلسل او ينتهي الى ما يساوي تمام المشترك
فيكون فصل جنس فيكون فصلا للماهيه لان ما يميز الجنس عن جميع
مغايراته يكون مميزا للماهيه عن بعض مغايراتها ولا نعني بالتسلسل
ههنا ترتب الاجزاء الى غير النهايه فانه غير لازم من الدليل اذ لم يثبت
كون بعضها اجزاء لبعضها بل تركب الماهيه من اجزاء غير متناهيه
وهو مستلزم لامتناع تعقلها على ان الكلام في الماهيه المعقوله لا يقال

لا نسلم انه اذا كان جزء الماهية تمام المشترك بينها وبين نوع ما يخالف
يكون جنسا وسند المنع اربعة احتمالات الاول ان يكون جزء الماهية
عرضيا للنوع الاخر الثاني ان يكون ذاتيا للماهية جزء له غير محمول الثالث
كونه جزء الماهية وبعض ماهية النوع الرابع ان يكون مشتركا بين الماهية
وجزءها ففي هذه الصور لو كان تمام المشترك لم يلزم ان يكون
جنسا ولا يقال ايضا ان اردتم بمخالفة النوع مجرد المغايرة فلا نسلم
ان تمام المشترك بين الماهية ونوع ما يخالف جنس وانما يكون لو كان
مقولا على المتباينات وان اردتم به المباينة فلا نسلم ان بعض تمام
المشترك اذا كان اعم منه واشترك بينه وبين نوع اخر وكان تمام
المشترك بين الماهية وذلك النوع يلزم خلاف المقدر انما يلزم لو كان
ذلك النوع مباينا للماهية ونوع سلمنا ان النوع الذي بازاء تمام المشترك
مباين للماهية لكن لا يلزم منه ان يكون مباينا لتمام المشترك ايضا حتى
يثبت ان هناك تمام مشترك اخر بل يجوز ان لا يكون مباينا لتمام
~~المشترك ايضا حتى يثبت ان هناك تمام مشترك اخر بل يجوز ان~~
لا يكون مباينا له ويكون تمام المشترك بين هذا النوع والماهية
هو تمام المشترك المفروض اولا وهذا لانا في كونه اعم اذ يكفي في كونه
اعم انه يتناول فردين احدهما تمام المشترك الذي ليس فردا لنفسه

والثاني

والثاني ذلك النوع الذي لا اباينه هذا الكلام مع تحرير وملحقات للتوضيح
واقول هنا انظار الاول ان الدعوى قصير طبعه
لان الانحصار انما هو الانقسام وهو صفة للمفهوم فلا يكون مسئلة
من الفن الا ان يقال المراد بالانحصار ههنا انه لا يخلو عن الجنس
والفصل ثم تقييد الجزء بالمفرد ليخرج الاجزاء المركبة كالجوهر الناطق
وامثاله وتقييده بالمحمول لان غير المحمول ليس بجنس ولا فصل قيل
لا فائدة في عدم اعتبار الجزء المركب وكذا لعدم اعتبار الاجزاء الخارجية
بعدما اعتبروا الحد الخارجي وقد يقال انما لم يعتبروا الجزء المركب
بناء على ان المقسم اليهما انما هو الكلي والكلية والجزئية صفتان للمفردات
لا للمركبات حيث قسموا المعاني المفردة الى الكلية والجزئية **اقول**
هذا لا يدل على انهما صفتان للمفردات بل انما قسموا المفردات اليهما
واما المركبات فلم يتعرضوا لها وتركوها ليقاس على المفردات ويدل
عليه قول صاحب المطالع ان الكلي الذي هو تمام ماهية الشيء اما
مقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة وهو الحد بالنسبة
الى المحدود واما مقول بحسب الشركة له ولا يبعد ان يقال انما لم
يعتبر الجزء المركب لانهم سووا حال المفردات واما حال المركبات
فيعلم بالمقايسة لكن قول العلامة الرازي في شرح الشمسية يابى عن ذلك

حيث قال لا يقال حصر جزء المهية في الجنس والفصل باطل لان الجوهر
الناطق او الجوهر الحساس مثلا جزء لمهية الانسان مع انه ليس بجنس
ولا فصل لانا نقول الكلام في الاجزاء المفردة لا في مطلق الاجزاء انتهى
ولا يخفى ان هذا بظاهره يدل على ان الجزء المركب لا يكون جنسا ولا فصلا
الثاني انا لا نم ان الساوي فصل قوله لانه يميز المهية عن غيرها في
الجملة مميز اذا تساوی قلنا يجوز ان تكون المهية من المفهومات الشاملة
لجميع الاشياء الذهنية والخارجية فلم يوجد ما يخالفها في الحقيقة
فلم يكن مميزا قطعا فلا يكون فصلا اقول الامر الشامل
لجميع الاشياء ليست ذاتية لجميعها بل عارض لبعضها فهو بذلك الجزء المختص
مميز عن مهية المعروض وعن مهية المعروض مخالفة لمهية هذا العارض
باعتبار الصدق الذاتي فتامل ولكن في الجواب انه يكفي في كون الجزء فصلا
كونه بحيث لو وجد المباين للمهية لكان مميزا لها فعدم المباين لا ينافي
الفصلية وحاصله ان الامر المختص بشيء يلزمه ان يكون بحيث
لو وجد مباين لذلك الشيء لا يوجد فيه ولا يريد بالتميز الا هذا فلا يتوهم
ان تقدير المباين لاستحالته يجوز ان يستلزم عدم تميز الفصل اذ هو
مكابرة صريحة وقد يجاب بان كلام المحصل مخصوص بالمهيات
الخاصة فلا نقض باجزاء المفهومات العامة ولا يتوهم ان نظر الفن عام

فلا وجه للتخصيص اذ العموم بحسب الطاقة ولا طاقة في اعتبارها
الثالث ان قوله لاستحالة تحقق الكل بدون الجزء لا يجدي نفعا
لانه لا يلزم منه بطلان كون بعض تمام المشترك اخص منه اذ الاخص
انما هو بحسب الصدق ولا يلزم من استحالة تحقق الكل بدون الجزء
استحالة صدقه بدون الجزء حتى يلزم بطلانه بل صدق الكل بدون
الجزء واقع اذ مجموع الهيولى والصورة وهو الجسم يصدق على زيد
بدون احدهما وقد يجاب بان الكلام في الاجزاء المحمولة فكل ما صدق
عليه الكل صدق عليه الجزء اقول يمكن ان يقال هذا المنع
اذ لا يلزم من كون الاجزاء محمولة على المهية كونها محمولة على شيء اخر
يصدق عليه اعني تمام المشترك ولا يبعد ان يقال الكلام في الاجزاء
المحمولة على تمام المشترك فح لا يرد المنع المذكور لان كل ما يصدق علیه
تمام المشترك يصدق عليه هذا البعض والصواب في الجواب
ان تحقق الكل في ضمن الفرد بما يصدق عليه الكلي يحقق الكلي في ضمنه
فلو صدق الكلي الذي هو كل على شيء ولا يصدق على ذلك الشيء كلي
اخر هو جزء يلزم تحقق الكل بدون الجزء الرابع انه يمكن
الابطال الاعم والاخص من وجه بالدليل المورد على ابطال العموم
المطلق وبالدليل المورد على ابطال الخصوص المطلق اذ الكل من الاعم

من وجه والاخص من وجه وجا عمه ووجه اخصه فيمكن ملاحظة وجه
الاعميه وضمه مع الاعم مطلقا ويمكن ملاحظة وجه الاخصيه وضمه
مع الاخص مطلقا الخامس انا المراد بالمعقوله في قوله الكلام
في المهيه المعقوله المعقوله بالكنه لان تركب غيرها من الاجزاء الغير المتناهيه
وان استلزم امتناع تعقلها بالكنه لكنه غير محال قيل هذا التخصيص
لا يفهم من كلامه لانه قال جزء المهيه منحصر في الجنس والفصل وهذا
اعم من المهيه المعقوله بالكنه وغيرها اقول انما بحث عن
الموصل الى كنه الشيء وحده والمركب من الجنس والفصل هو الموصل
الى الكنه والموصل الى كنه الشيء يجب كونها معقوله بالكنه السادس
ان قوله ادلم يثبت كون بعضها اجزاء لبعضها لم يثبت ان لا يكون
منها ترتيب لجواز ان يكون ترتيب بنوع اخر ويمكن ان يقال معناه
انه لو كان منها ترتيب يكون بالجزئيه فاذا لم يثبت الجزئيه لا يكون
منها ترتيب السابع ما ذكره السيد قدس سره انه يتجه
على فرض الكلام في المهيه المعقوله انا لا نم ان شيئا من المهيات معقوله
بالكنه ولا يخفى عليك ان هذا المنع في المهيات الاعتباريه مكابره
غير مسموعه ولو اراد انا لا نم ان شيئا من المهيات الحقيقيه معقوله
بالكنه فهذا المنع غير مضر لان فرض الكلام في المعقوله بالكنه وحصر

جزئها للحقيقيه ولا مطلق المهيه اعم من ان يكون حقيقيه او اعتباريه
حتى يرد هذا المنع على المهيات الحقيقيه فلا يتم الدليل بالنسبة اليها
وقد يقال تركب المهيه من الاجزاء الغير المتناهيه انما يستلزم
امتناع تعقل المهيه بالكنه لو لم يكتف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه
الاوليه وشرط تعقل اجزائها بالغا ما بلغ ورد بان تصور الشيء
بالكنه عبارة عن تمثله بنفسه في الذهن وتصور الشيء بالوجه تمثل
ما صدق عليه لا تمثله بعينه فالمراة والمرئي في الاول متحدان ذاتا
وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان بالعرض فاذا كان الجنس والفصل
متصورين بالعارض كانت المهيه ايضا كذلك فانها عين الاجزاء بالاسر
مجملا وفيه نظر لان المتصور بالوجه لو لم يكن متمثلا في الذهن لم يكن
معلوما الا ان العلم المتمثل فلم يكن الوجه الا بالعرض الصادق عليه ولا
بعينه لامتناع التوجه الى المجهول المط وانه العرض كما كانت لو كان
معاير للانسان في المهيه والجعل لم يكن عينه فيه ولا يصح ان يقال
احدهما هو الاخر كما هو مقتضى حمل المواطاه ولو كان بينهما تغاير مثل ما بين
القطن والثلج صح الحكم باتحادهما في معلوما لا ان احدهما عين الاخر
فيما حسب بعضهم من ان الحمل في العرض بمعنى اخر فباطل ولو بدله
انهم حددوا العرضيه عن خصوصيه المواد وعبروا عنها بمجروب

واستدل على امتناع التعقل بالكنه على التقدير المذكور بامتناع
احاطة الذهن بغير المتناهي وفيه انه انما امتنع لو ثبت حدوث
الذهن وبطلان التناسخ والانجرار ان تعقل الاجزاء الغير
المتناهية في الازمنة الغير المتناهية وفي الابدان الغير المتناهية
وقد يتوهم ان تلك الاجزاء لما لم تكن متسلسلة فيجوز ان توجد الماهية في التعقل
بنفسها ولا تعقلها الينا فلا يلزم من امتناع تعقل الاجزاء امتناع
تعقل الماهية بالكنه وهذا توهم ظاهر الفساد اذ الماهية متحصلة
على الاجزاء مجملة ولا تفاوت في حالة الاجمال والتفصيل في المدرك
انما التفاوت في نحو الملاحظة والادراك وقد يدفع منع السند
بانه لو لم يكن شيء من الماهيات معقولا بالكنه لزم التسلسل في
تصورات الوجوه فيمتنع التعقل لانا نعقل كل شيء بالوجه ووجهه
بالوجه وهكذا فتعرفت ان التخصيص بالخمسة غير مبين ايضا
السابع ما في قوله عرضيا للنوع الاخر ان تمام المشترك عندهم
هو الجزء المحمول المشترك بين الماهية ونوع اخر الذي لا يكون بينهما
جزء مشترك خارج عنه فلا يجوز ان يكون عرضيا للنوع الاخر لانه لا بد
ان يكون جزءا لهما وكذا لا يجوز ان يكون غير محمول عليه لانه لا بد
ان يكون محمولا ويمكن ان يمنع ذلك فان تمام المشترك معناه ما يكون
مشتركا بين ماهية ونوع اخر ولا يكون بينهما مشترك خارج عنه سواء
كان ذلك المشترك جزءا لهما او لاحدهما او لا يكون جزءا لشيء منهما
واما تمام المشترك بالمعنى الذي ذكر فهو معنى قسم منه وهو الجنس
او نقول في المستدل ان تمام المشترك هو جزء الماهية المشترك بينها وبين
وبين نوع اخر بحيث لا يكون بينهما جزء خارج عنه فهذا لا ينافي ان يكون
عرضيا للنوع الاخر او يكون ذاتيا لكن لا يكون محمولا عليه لان هذا
لا يقتضي ان يكون جزءا للماهية محمولا عليها الثامن انه يرد على
قوله الثالث احتمال كونه جزءا للماهية وبعض ماهية النوع انه لا معنى
لذلك لان الاشتراك يقتضي ان يكون بين شيئين ويقتضي ان يكون
المشترك غير هذين الشيئين وقيل هذا مبني على ما قال من ان
ثبوت الشيء لنفسه ضروري التاسع انه ذكر من الاحتمال
الثالث قسمين للرابع وفيه ان للرابع اربع احتمالات الاول
احتمال ان يكون ذلك المشترك ذاتيا لهذا الجزء محمولا عليه الثاني
ان يكون غير محمول عليه الثالث ان يكون عرضيا له الرابع ان يكون
نعم يمكننا ان نسدد قوله بان هذا الوجه هو الوجه الثالث ولا
يخالفه الا في العبارة والجواب عنه انه لا يجوز ان يكون هذا تمام
المشترك ذاتيا لهذا الجزء سواء كان محمولا عليه اولا اذ لا يصح ذلك

تمام المشترك لان الجزء مشترك بين الماهية وبينه وكذا يجوز ان يكون
عرضا لهذا الجزء اذ لا يبقى ح تمام المشترك لما مر فبقي احتمال ان لا يكون
نوعه ولا محتمل لغيره في الواقع فيصح قول السيد اه العاشر
ما في قوله وانما يكون لو كان مقولا على المتباينات ان هذا مخالف
لما ذكره السيد س قبيل الرابع من ان المختص بالحساس جنس
للسميع والبصير فانهما ليسا متباينين لصدقهما على الانسان
مثلا واجيب بان الكلام في الماهيات الحقيقية اي المتحصلة بفصل
مباين فالمراد ان جنس الماهيات الحقيقية لا بد ان يكون مقولا على
المتباينات وفيه بحث لا يخفى عليك بعد تذكر ما سبق الحادي عشر
ما في قوله اذا كان اعم منه واشترك بينه وبين نوع اخر الخ من انه
ان اراد بالنوع الاخر النوع المباين لتمام المشترك فمنع مباينته
هذا النوع للماهية غير معقول لان مباين تمام المشترك مباين للماهية
ايضا وان اراد به النوع المخالف له فلا حاجة الى ان يقال واشترك
بينه وبين نوع اخر الخ بل يكفي ان يقال لانم ان بعض تمام المشترك اذا
كان اعم منه لكان مشتركا بينه وبين نوع اخر تحقيقا للعموم فلا نسلم
لزوم التسلسل لجواز ان يكون اعميته بان يصدق على تمام المشترك
الذي لا يصدق على نفسه وعلى النوع الذي بازاء الماهية ومباين لها وتمام

المشترك

المشترك لا يصدق الا على هذا النوع فان قلت لا خصوصية لهذا
٭ بالشق الثاني من الترديد اذ على تقدير ان يكون النوع مباينا الحاجة
ايضا الى ان يقال واشترك بينه وبين نوع اخر الخ فلا معنى للترديد
قلت سلمنا ذلك لكن لما كان للشق الاول من الترديد فساد
مخصوص لم يتعرض لهذا في الشق الاول والجواب عنه بما سيأتي على
كلام السيد فانه يسوق كلامه سلمنا لكن لانم الخ يدل على ان المراد
بالنوع الاخر النوع المباين لتمام المشترك فلا يكون منع كونه مباينا
لتمام المشترك موجها لان مباين تمام المشترك مباين للماهية ايضا
وذلك لان محصل كلامه انا سلمنا ان النوع الذي بازاء تمام المشترك
مباين للماهية لكن ليس يلزم منه ان يكون مباينا لتمام المشترك
ايضا حتى يلزم ان يكون هناك تمام مشترك اخر وهذا يدل على ان
كونه مباينا لتمام المشترك لا يكون ممنوعا في السؤال الثاني بل يكون
ذلك مسلما في السؤال الاول وكونه مباينا للماهية ممنوعا فيه واما
في السؤال الثاني فقد سلم كونه مباينا للماهية لكن منع كونه مباينا
لتمام المشترك وانما قلنا سوق كلامه يدل على ذلك لان السؤال الثاني
لا يتوقف على تسليم ذلك في السؤال الاول ويصح الكلام بدون تسليم
ذلك لكن السوق يقتضي ذلك التسليم اولا الثاني عشر

الشق

ان قوله بحث ان ساوق قد بين او صححه السيد بان احدهما تمام
المشترك الذي ليس فردا لنفسه والثاني ذلك النوع الذي لا ينافيه
وتقييده انه ان اريد يصدق بعض تمام المشترك عليه صدقه بالحمل
المتعارف فتمام المشترك ايضا يصدق على نفسه بالحمل المتعارف
اذ يصح ان يقال كل حيوان حيوان اي كل ما يصدق عليه الحيوان فهو
حيوان اي يصدق عليه مفهوم الحيوان وهذا الحمل صحيح لكنه غير
مفيد وهو لا يوجب اخصيته تمام المشترك فلا يتحقق اعميه بعض
تمام المشترك وان اريد به صدقه عليه كونه محمولا عليه بالحمل الغير
المتعارف فلا نسلم صدق بعض تمام المشترك على مفهوم تمام المشترك
فان الجسم مثلا لا يصدق على مفهوم الحيوان وكان هذا القائل توهم
انه اذا صدق عليه بالحمل المتعارف صدق على مفهومه ايضا بالحمل
المتعارف وهو لا يصدق على نفسه فيكون اعم وهذا من باب
اشتباه الفرد بالمفهوم وايضا نقول لو صح ان بعض تمام المشترك
اعم منه لصدقه عليه وعدم صدقه على نفسه يلزم ان لا يتحقق المساواة
بين شيئين اصلا لانه لو صح ذلك لصدق كل واحد من المتساويين
على الآخر وهو لا يصدق على نفسه فيكون بينهما عموم من وجه بل لا يتحقق
من النسب الا العموم من وجه والتباين تامل وهذا هو الجواب

الذي

الذي وعدناك سابقا وعلى قول الشارح واشترك بينه وبين نوع
اخر وقال بعض العلماء عدم كون الشيء فردا لنفسه كلية ممنوع لان المفهومات
الشاملة صادقة باسرها على انفسها وهو تام لكنه غير مفيد ولا يتوهم
ان عدم صدق الشيء على نفسه مستلزم لصدق نقيضه وهو محال
فلزم صدق بعض تمام المشترك على ما ساواه اذ ذلك القول
مبني على استحالة السلب عن الشيء ونفسه ولما كان السلب مع
الايجاب لا يتصور صدق النقيض وهذا مثل قولهم في جواب شبهة
المجهول المطلق استدلوا بان الوجود لا يجوز ان يكون موجودا ولا
معدوما انه لا يرد عليه القسمة اي لا وجه للمنفصلة القائلة بانه
اما موجود او معدوم اولا موجود ولا معدوم كما قال السيد
في حاشية التجريد وقال ليس هذا ارتفاعا للنقيضين انما يلزم
لو كان هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها والكلام ظاهر
المعارضة مع قول المستدل والا لكان مشتركا بينها وبين ما يباينها
لخصها لمعنى العموم فالمنع متوجه ولا يتوهم انه منع وما افيد
منع في مقابلة المنع ثم اجاب شارح المطالع عن السؤال الذي عبر عنها
بلا ابطال بتغيير الدليل وهو من جملة ما ذكره السيد وقال الا انا نقول
في الابتداء جزء الماهية اما ان يكون ذاتيا اي جزءا محمولا لنوع مباين

ما من الانواع المباينة او لا يكون فان لم يكن ذاتيا لنوع مباين اصلا
يلزم ان يكون فصلا لانه لا يجوز ان يكون نفس الانواع المباينة
وسقوط اقول انما قال ذلك اذ لا يكفي في الفصلية مجرد عدم كونه
ذاتيا لنوع اخر اصلا بل لا بد مع ذلك من ان لا يكون نفس تلك الانواع
ثم ان مجرد ان لا يكون نفس الانواع المباينة لا يكفي دليلا على كونه فصلا
بل ينبغي ان يقال لانه مميز الماهية ولا يجوز ان يكون نفس الانواع المباينة
الا ان يقال انما لم يتعرض لظهور ان جزء الماهية ان لم يكن ذاتيا لنوع
مباين اصلا يكون مميزا لها وفيه تامل انظر ع كيف ومنع
كون ذلك الذاتي مميزا للماهية لانه اذا كان ثابتا لجميع ما يباينها
ولو بالعرض لم يتصور تمييزه اياها عن شيء منها ثم قال ولو كان جزء
لها غير محمول لكان اما جزءا لجميعها فيكون جزءا لجميع الماهيات ومنع
بساطة بعضها واما جزءا لبعضها دون بعض فهو مميز الماهية في ذاتها
وجوهرها عن ذلك البعض سواء كان عارضا له او لم يكن ولا نعني بالفصل
الا الذاتي المميز في الجملة وان كان ذاتيا لنوع مباين فاما ان يكون تمام
الذاتي المشترك بينهما فهو جنس لكونه صالحا لان يقال في جواب اتمام
ما هو عليهما بحسب الشركة المحضة وان لا يكون تمام الذاتي المشترك
فيكون بعضا منه ولا بد اما ان يكون ذاتيا لنوع مباين لتمام

المشترك

المشترك فهو فصل جنس لما عرفت او ذاتيا فيكون ذاتيا للماهية
وذلك النوع وهو مباين لها ايضا ضرورة ان مباينة الشيء للجزء تستلزم
مباينته للكل ولا جائز ان يكون تمام الذاتي المشترك بينهما لانه خلاف
المقدر بل بعضه ويعود الترديد فيه حتى ينتهي فلا بد من الانتهاء الى ما
لا يكون ذاتيا لنوع مباين وهو فصل الجنس فيكون فصلا للماهية
فصلا وانواع السؤالات على هذا البرهان لا ستره فيه اقول
اما سقوط الاول فلانه يكون ذاتيا ولا يمكن ان يكون عرضيا
واما الثاني فلامتناع كون الذاتي للشيء غير محمول عليه واما الثالث والرابع صح
فلان الذاتي هو الجزء المحمول فلا يجوز ان يكون نفسه فبقي الذاتية
يرتفع هذه الاحتمالات واسند السيد السند اخراجها
الى قيد مباينة النوع وقال لما اعتبر المباينة في النوع الذي بازاء
الماهية اندفع الاحتمال الثالث والرابع لانه لو كان ذاتيا للماهية
لا يمكن ان يكون نفس الانواع المباينة لها والا لزم حمل مباين الماهية
عليها فلو فرض انه جزء للانواع المباينة غير محمول عليها لم يكن جزءا لجميعها
بل لبعضها لوجود البسائط ثم يجوز ان يكون عارضا لجميعها وعلى
التقديرين يكون ذلك الذاتي مميزا للماهية تمييزا ذاتيا في الجملة فيكون
فصلا لها اقول الاولى اسناد اندفاعهما الى قيد الذاتية لانها

اي النوع المطلق في السؤالين
المذكورين بعد الاسئلة اولا
او ثانيا
٢

مقدمة على قيد المباينة ونعم انه اذا كان في الكلام قيد لا يخرج بكل منهما
شيء يسند اخراجه الى القيد الاول واما الخامس فلان بعض تمام
المشترك يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع مباينها واما السادس
فلانه لو كان تمام المشترك بين الماهية والنوع الذي هو بازاء تمام المشترك
المفروض وهو تمام المشترك المفروض اولا يلزم ان لا يكون ذلك النوع
مباينا لتمام المشترك الثاني لانه ذاتي لها على هذا التقدير كتمام المشترك
الاول وههنا سؤالات اخرى منها ما ذكره السيد قدس سره لا يمكن
التفصي عنه بقيد المباينة اذ يقال لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك
الثالث هو عين تمام المشترك الاول فيكون النوع الثالث الذي
بازاء تمام المشترك الثاني ومباين له هو بعينه النوع الاول الذي
هو بازاء الماهية ومباين لها ولا تخلص الا بان يثبت انه لا يجوز ان يكون
للماهية جنسان في مرتبة واحدة بل لا بد ان يكون احدهما جزء للاخر
واجيب عنه بوجوه الاول انه لو كان تمام المشترك الثالث
بعينه هو الاول لزم ان يعتبر امر واحد وهو الجزء الذي كلامنا فيه
في ماهية واحدة مرتين وهو ممتنع بداهة اقول ان اريد بالاعتبار
بمعنى الملاحظة فالحاصل دعوى امتناع ملاحظة جزء واحد في ماهية
واحدة وبداهته غير ظاهر لا يقال ملاحظة جزء واحد مرتين

مبني على ان يكون تلك الماهية متصورة بالكنه ويكون ماهية كذلك مع
انه يجوز ان يكون امتناع ذلك ناشيا من عدم كون ماهية متصورة
بالكنه لانا نقول لا نم توقف تلك الملاحظة على ذلك بل انما يتوقف
على تصور هذا الجزء مرتين ولا يتوقف على ملاحظة باقي الاجزاء
وايضا لو كانت تلك الملاحظة موقوفة على ذلك فانما يمتنع لو امتنع
كون الماهية متصورة بالكنه لكنه ليس بممتنع وايضا لو كان امتناع
ذلك ناشيا من عدم كون ماهية متصورة بالكنه ينبغي ان لا يمتنع
ذلك على تقدير تصور الماهية بالكنه مع انه ممتنع ح قال ايضا ما مل
وقد يورد في تعريف المقدمة المذكورة انه اذا تركب الماهية من جنس
وفصل وتركب كل واحد منهما من جزئين بحيث يكون كل واحد
منهما مشتركا بينهما لم يكن تلك الماهية مركبة من اربعة اجزاء بل من
ثلثة فقط كما سيجيء الوجدان اقول فيه ان هذا التعريف
يدل على انه يجوز ان يكون جزء الجنس جزء الفصل لكن يكون الماهية
ح مركبة من ثلثة اشياء فقط مع انهم صرحوا بانه يمتنع ان يكون
جزء الجنس جزء الفصل وايضا التعريف المذكور انما يرد على عدم جواز
مرتين في بعض الامر لا امتناع ملاحظة جزء بعينه مرتين والقول
لو جاز ان يكون شيء معتبرا في جزئية شيء مرتين يلزم ان يتحقق

موجودات لا تتناهى عند تحقق موجودين اذ لا شك ان مجموع الاثنين
موجود ثالث وجوده بمجموع وجودي الجزئين ولو لم يمتنع اعتبار
الجزء الواحد مرتين يلزم ان يوجد ثمة موجود رابع هو مجموع تلك
الموجودات الثلثة ثم يوجد موجود خامس هو مجموع الاربعة
وهلم جرا الثاني ما ذكر في الشرح الجديد للتجريد وهو انه
يمكن دفع هذا الاعتراض من عندنا على تلك القاعدة بان يقال
هذا الجزء الذي هو بعض من تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية
وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع
الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني
لانه يلزم ان يكون تمام مشترك ثالث بين الماهية وتلك النوعين
المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وينتقل الكلام اليه فيلزم
ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم
مطلقا من الآخر اقول ان اراد بما يشترك هذا البعض
بين الماهية وبين هذين النوعين اشتراكه بين الماهية ومجموع
النوعين من حيث المجموع فهذا خارج عن البحث لان الكلام في
الماهيات الحقيقية والمجموع ليس نوعا حقيقيا ولا نسلم انه لو كان
تمام المشترك بينهما يلزم خلاف المقدر والسند ظاهر وان اراد

الفاضل العلي

اشتراكه بين الماهية وبين كل نوع واحد منهما فلا نسلم انه لو كان بعضا
من تمام المشترك يوجد هناك تمام مشترك ثالث بل يكون بينها
وبين كل واحد منها تمام المشترك هو تمام المشترك الاول وقيل
في رد الدفع ان للمعترض ان يختار الشق الاول من الترديد ويمنع كونه
خلاف المقدر واستلزامه خلاف المقدر ايضا ونقول
انما يلزم خلاف المقدر لو استلزم كونه تمام الذاتي المشترك بين
الماهية وبين نوع ما مباين لها وهو ممنوع اذ يجوز ان يكون تمام المشترك
بينها ولم يكن بتمام المشترك ورد بان المراد من قولهم وبين نوع ما
هو التعميم لا الوحدة ومصداقه صدق تعريف الجنس وهو الكلي
المقول على مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو عليها هو تمام المشترك
بين الانواع الثلاثة فصاعدا فيظهر كونه خلاف المقدر وقيل لك
ان تدفع هذا الرد بان المراد من المختلفين في تعريف الجنس
ما يكون كل منها نوعا لذلك المقول والمقالات والسيد قدس سره
في حواشي العضدية والانواع المذكورة في الصور المذكورة ليست
كذلك بالقياس الى ذلك المقول في الجواب اقول
فيه بحث اذ من يقول بحسب المقول لا يراد يقول بنوعيه ما يقال
عليه فهو ان اراد بقوله في الصور المذكورة ليست كذلك ان المقول هنا

ليس جنسا بالنسبة الى كل نوع مطلقا فهو بط بل هو جنس بالنسبة
الى كل نوع من تلك الانواع فى جواب السوال عنه وعن النوعين الاخرين
وان اريد انه ليس مقولا بالنسبة الى كل نوع اذا سئل عنه وعن النوعين
الاخرين وان اريد الماهية نوع واحد اخر فلا يلزم ان يكون الجنس
كذلك ولا يدل التعريف عليه نسلم ان تمام المشترك بين الانواع الثلثة
لو كان جنسا لزم بطلان انحصار الجنس فى القريب والبعيد لان تمام
المشترك بين الماهية وبين مجموع النوعين ليس جنسا قريبا لانه لا يقع
جوابا عن كل ما يشاركه الماهية فى ذلك التمام والا لكان تمام المشترك
بين الماهية وبين كل واحد من النوعين المذكورين وليس كذلك
والا لكان للماهية بالقياس الى نوع واحد من النوعين المذكورين
[illegible] تماما المشترك وهو بط كما بين فى موضعه على انه خلاف المفروض
ولا جنسا بعيدا والا لزم وجود الجنس البعيد بدون القريب وهو
بط اتفاقا ويلزم بطلان قولهم يكون هناك جوابان ان كان الجنس
بعيدا بمرتبة واحدة وكذا قولهم عدد الاجوبة زائد على عدد مراتب
البعد بواحد اقول فيه نظر اذ حصر الجنس فى
القريب والبعيد مبنى والمصنف على عدم جواز كون
الجنسين فى مرتبة واحدة والفاضل المذكور على ان حصر الذاتى

فى الجنس والفصل غير مبنى عليه وحصر الجنس فى القريب والبعيد
لو كان مبنيا عليه لانا فى ما ذكره وقيل ان تمام المشترك بين
الثلاثة لو لم يدخل فى الجنس لبطل حصر الكلى فى الخمس لان هذا القسم
غير مندرج فيها فيكون قسما سادسا بل لو لم يندرج فى الجنس لزم
بطلان حصر المقول فى جواب ما هو فى الحد والنوع والجنس فانه
مما يقال فى جواب ما هو وغير مندرج فى الحد والنوع اقول
فيه نظر اذ هذا الحصر ليس حصرا عقليا حتى يبطل بالاحتمال بل
حصر مستدلا عليه ولا يبطل امثاله بالاحتمال بل لا بد من تحقق تمام
المشترك المذكور وتحققه امر ممنوع فى انا نمر بالدليل وقد يجاب
عن كلام الفاضل بمنع الاحتياج الى تمام مشترك ثالث بين الماهية
ومجموع النوعين لجواز ان يكون تمام المشترك بينها وبين مجموع
النوعين تمامي المشترك المذكورين فلا يحتاج الى ثالث وفيه نظر
اذ كل من النوعين مباين لواحد من تمامي المشترك فكيف يكون
مجموعهما تمام المشترك بين النوعين ومحمولا عليهما وقيل تقرير
الفاضل الشارح للتجريد غير تقرير المدرس ومراده منه انه لا
خلاص عنه فى هذا التقرير من غير تغيير الا ان يسند الى الاخر فلو لم
يحتج الى القاعدة المذكورة بعد تغيير التقرير لا يتوجه عليه شيء

اقول الحق ان هذا تكلف والظاهر من كلامه انه غفل عن تعريف
اخر وزعم انه ليس هنا تقرير اخر والا لينبغي ان يقال ولا مخلص الا
بان يثبت الى الاخر او ان يغير التقرير وهنا تقريرات غير مستقيمة على
القاعدة المذكورة الاول ان هذا البعض من تمام المشترك ان لم
يكن ذاتيا لنوع مباين فهو فصل جنس وان كان ذاتيا لنوع مباين
له فلا يخلو اما ان يكون تمام المشترك بينهما فهو جنس الجنس فيكون
جنسا للمهية ايضا او لا يكون تمام المشترك بل بعضه فيكون تمام
مشترك بينهما وهكذا ثم نقول هذا البعض ان لم يكن ذا تيا
لنوع مباين لتمام المشترك فهو فصل جنس وان كان ذاتيا له فان
كان تمام المشترك بينهما فهو جنس الجنس فيكون جنسا للمهية
وان لم يكن تمام المشترك بينهما بل بعضه فيوجد هناك تمام مشترك
اخر وعلى هذا المشترك فاما ان يتسلسل بان يوجد تمام مشترك كل
مشترك يكون كل واحد منهما جزءا لما فوقه او ينتهي الى البعض الذي
يكون مساويا لتمام المشترك تامل وفيه انه لا يلزم من كون هذا
البعض تمام المشترك بين تمام المشترك وبين نوع مباين له ان
يكون تمام المشترك بين المهية وهذا النوع لجواز ان يكون بينهما شيء
اخر مشترك تامل وقد يورد بان القول بان جزء المهية اذا كان مختصا

مميزها في الجملة لا يظهر اذا كانت تلك المهية من المفهومات العامة بل
نقول لفظ لا امثال تلك المهيات ليست حسب الاسماء نوع مباين
وفيه ما فيه تذكر ويمكن ان يقال ان المراد بالمميز المميز بالنظر الى نفس المفهوم
مع قطع النظر عن الامور الخارجة العارضة واذا كانت من الامور العامة
فالجزء المختص بها مميز لها عن الغير بالنظر الى نفس المفهوم لانا اذا قطعنا
النظر عن الغير ونظرنا الى نفس مفهومها وجدنا ذلك جزءا لها دون
غيرها وقد يجاب بان تمام المشترك لا يجوز ان يكون من المفهومات
العامة والا لم يوجد بسيط وبطلان اللازم غير ظاهر فالمنع متوجه اليه
والحق ان الواجب تعالى لا بد ان يكون بسيطا خارجا وذهنا كما
عرفت وقد يقال يجوز ان يكون تمام المشترك الذي ينتهي اليه هذا
البعض مركبا فلا يكون جنسا لانه من المفردات والجواب بمنع
المراد من الجنس الحقيقي والحكمي الثاني انه بعد ما وجد تمام
المشترك نقول لا يخفى ان هذا البعض من تمام المشترك مشترك بين
هذين التمامين فاما تمام المشترك بينهما فهو جنس الجنس فيكون
جنسا للمهية ايضا او بعضه فيوجد هناك تمام مشترك بينهما وعلى
هذا القياس فاما ان يتسلسل او ينتهي الى البعض الذي يساوي
تمام المشترك وفيه ان قوله فهو جنس الجنس ع او الجنس يكون تمام

المشترك بين المتباينات وتماما المشترك المذكوران لتباينهما
لصدقهما على الماهية وانت تعلم انه يمكن تقريرات اخريان يردد بين
احد هذين التمامين وهذين النوعين او بين هذين التمامين و
هذين النوعين وعلى هذا القياس يا مل آلثالث انه بعد ما
وجد تماما المشترك نقول هذا البعض من تمام المشترك مشترك بين
هذين النوعين اللذين هما بازاء هذين التمامين فان كان تمام
المشترك بينهما فهو جنس لهذين النوعين فهو جنس للماهية ايضا
وان لم يكن تمام المشترك بينهما بل بعضه فيكون هناك تمام مشترك
اخر اعم من التمامين الاولين ويح التردد اما هو بينه وبين النوع
المباين له الى ان يوجد تماما المشترك وعين بازاءهما ثم يعود التردد
بين هذين النوعين او يكون التردد بينه وبين النوع المباين له
ثم بينه وبين هذين النوعين وعلى هذا القياس يتصور احتمالات
اخر وما مل وفيه انه لا يلزم من كونه تمام المشترك بين هذين النوعين
كونه تمام المشترك بين الماهية وهذين النوعين قال بعض
الفضلا لا يقال اذا بني الدليل على تلك القاعدة يلزم التسلسل
ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان
يقال لما ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب

الاجناس بعضها مع بعض لكن عن ابها به فيلزم ترتب امور موجودة
معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول
هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي
وليس كذلك اقول اذا اراد بتمايزها بحسب الوجود
ان يكون كل منها موجودا بوجود منفرد فالتسلسل لا يتوقف
على ذلك بل يكفي كونها موجودة في الخارج مترتبة وان اراد به ان ذواتها
غير متمايزة في الخارج بل متحدة فهو ليس كذلك عند المحققين القائلين
بوجود الكلي الطبيعي في الخارج كالشيخ واتباعه وايضا كون الكلام
في الماهيات الحقيقية عرم كما عرفت ولا يخفى عليك ان ظاهر كلام الفاضل
المذكور يدل على انه غافل عن ان تقريره يستلزم لزوم التسلسل
بناء على لزوم الترتب بين تمامات المشترك حيث قال اولا ان الكلام
في الماهيات المعقولة بالكنه واورد السؤال المصدر بلا يقال
عقيب دفع الاعتراض المشهور واورد لزوم التسلسل مبنيا على
الابتناء على القاعدة المذكورة وذكر اخرا انه يلزم ان يكون تماما
مشترك غير متناهية لانه يلزم التسلسل في تمام المشترك ثم ان
ورود السؤال لا يحتاج الى ابتناء الدليل على تلك القاعدة بل مداره
على لزوم الترتب في تماما المشترك وتقريره يستلزم ذلك فيرد

السوال عليه بل يرد وقال المحقق الدوانى ان الامور الغير المتناهيه
تستلزم الترتب مطلقا وذلك لان المجموع يتوقف على المجموع
اذا سقط عنه واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه
واحد اخر وهكذا الى غير النهاية فعلى هذا يلزم ان يكون الاحاد
الغير المتناهيه مترتبه ثم قال هذا انما يتم اذا كان العدد
مركبا من الاعداد التى هى تحته اما اذا كان مركبا من الوحدات
وحدها كما اشتهر عن ارسطو فكون المجموع متوقفا على المجموع
الذى اسقط منه واحد فى حيز المنع واجاب بان هذا الكلام
انما يمشى اذا كان لكل عدد صوره نوعيه مغايره لوحداته اما
اذا كان محض الاحاد فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من الاعداد
نوعا متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط واقول
لقائل ان يقول الاعداد عين الوحدات فلا وجه لنفى تركبه من
الاعداد واثبات تركبه من الوحدات ويمكن ان يقال كل عدد
عبارة عن مجموع وحدات بشرط عدم انضمام الاخرى
وبعد الانضمام يزول ذلك العدد لزوال شرطه فلا يكون عدد
جزءا لعدد اخر مع انه عين الوحدات ثم قال بعد السوال عن الجواب
الاول وايضا عدم تركب العدد من الاعداد لا ينافى تركب

معروضه من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بالبديهة ان مجموع زيد وعمرو
اعنى معروض الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض
تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثانى
ولا عينا له فيكون جزءا منه وتوهم الخروج توهم فاسد مخالف لحكم
العقل وصدور الكثرة عن الواحد كما يعنيه المحجوبون وايضا العقلاء
متفق عليه وايضا كل جزء من المعروض الاول داخل فى الثانى فجميع اجزاء
الاول عينه فالاول يمتنع ان يكون خارجا عن الثانى اقول
لا يخفى على اللبيب ان الموجود فى الخارج ليس الا الامور المتكثرة المتعدده
وههنا لا بد من اعتبار الوحده فى كل مجموع يعتبر جزء المجموع اخر وهذا
الاعتبار من جانب العقل فالترتيب الذى يعتبره ليس امرا واقعيا
كافيا للتطبيق بين سائر المراتب وليس هذا الترتيب الذى اعتبره
الا كالترتيب بين العدد الغير المتناهيه ويمكن ان يقال اذا وجد
مجموع زيد وعمرو وخالد تحقق مجموع زيد وعمرو ولا جهة وحدة
بغير اعتبار العقل وهى كافية للتطبيق ثم قال المحقق المذكور
فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم تناهى معلومات الله والا لاسقط
البرهان به قلت لو كان علمه تعالى بتصور مفصل نعم لكن يجوز كون
علمه بسيطا والتعدد فى المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق

ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تع علم اجمالي وذهب بعضهم الى نفي
علمه بالاشياء الغير المتناهية فان قلت معلوماته تع غير متناهية
سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا وجرى التطبيق في
المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم تكون الممكنات
الموجودة عينا متناهية لان الحوادث لها مبدء والاستحالة
لا نسلم سلسلة الا بابي وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق ان
كان بحسب وجودها في علمه تع فلا كثرة هناك وان كان بحسب
الخارج فهي متناهية فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل
بل بالقوة فيلزم المحذور قلت قد حقق في موضعه انه
علم بالفعل وهو العقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مبدءا
من المبادي العالية والعقل انما هو للنفس قالوا العقل الاجمالي
للمبادي هو الخلاق للصور التفصيلية في اذهاننا انتهى كلامه
اقول لا يخفى عليك ان جمهور الحكماء على ان علمه تع عين ذاته
بمعنى ان ذاته كافية في انكشاف الاشياء فلا بد من ان يكون
للاشياء المعلومة وجود في نفس الامر والا لزم الجهل في الازل
فهي بحسب ذلك الوجود مادة للنقض وقد حقق المحقق المذكور
ان الذي ينبغي ان يكون مذهب الحكماء ان ذاته تع عين العلم القائم

بذاته
كما انها عين الوجود القائم بذاته فهو علمه بذاته وعلم بمعلولاته
اجمالا باعتبار اخر والحيثية الاولى علة للثانية فعلمه تع بذاته
علة لعلمه بغيره وكما ان العلم الاجمالي فينا علة للتفصيلي كذلك الاجمالي
علة
فيه للصور المفصلة في الخارج وفي المدارك الانسانية وغيرها
فالمعلومات كلها حاضرة له من غير كثرة بحسب ذلك الحضور فله
تع علمان احدهما اجمالي هو عين ذاته وثانيهما تفصيلي هو عين
معلولاته في الاعيان والمدارك وفيه اندفاع الايراد منه غير ظاهر
والتحقيق ان العلم لا يستدعي حضور ذات المعلوم بل هو
مبدء انكشافه وما به يتمكن العالم من احضار المعلوم متى اراد
ولا يستلزم حقيقة العلم ذلك الاحضار وان استلزم بعض
انواعه كيف ولو استلزمه لزم الواسطة بين العلم والجهل
اذ المتدربون باوضاع كل لغة مثلا ليسوا جاهلين بلغتهم
مع عدم حضور جميع اللغة عندهم وايضا من علم شيئا تحصل له
علوم غير متناهية وهو العلم بعلمه والعلم بذلك العلم وهكذا
والحضور لهذه العلوم بل يعلم جميعها بعلم واحد هو مبدء
تفصيلها فنقول علمه تع في الازل بسيط لا كثرة فيه والعلم
بكل شيء منطو في علمه بذاته والاجمالي البسيط لا يحتاج الى وجود

انها

ان ص

اقول

يلزم ان ص

معلوم بالفعل ولا على تحقق صورته وتحقيق هذا المقام على التفصيل
لا يليق بهذا المقام ومن اراده يطلبه من سائر رسائلنا في الحكمة
والكلام ومنها ما ذكره السيد قدس الله سره في حاشية المطالع
وهو انه ان اراد بقوله مميز الماهية في ذاتها وجوهرها المميز الذاتي
مميز الماهية فممنوع لانه اذا كان ثابتا لجميع ما يباينها من الماهيات
ولو بالعروض لم يتصور تمييزه اياها وان اريد انه من حيث
هو ذاتي اي جزء محمول يميزها عن جميعها او بعضها ورد ان
هذه الحيثية خارجة عن الماهية فالمميز من حيث هو كذلك لم يكن ذاتيا بل
خارجا عنها فلا يكون فصلا اقول يمكن دفع هذا الاعتراض
بمثل ما ذكرنا سابقا من انا لا نعني بالفصل الا الذاتي المميز للماهية
بالنظر الى نفس مفهومها مع قطع النظر عن الامور الخارجة العارضة
لها والذاتي للماهية اذا كان عارضا لجميع ما يباينها فهو مميز لها
عن غيرها بالنظر الى نفس مفهومها لانا اذا قطعنا النظر
عن الامور العارضة لها ونظرنا الى نفس مفهومها وجدنا
ذلك الذاتي جزءا لها دون غيرها فيميزها عن غيرها نظرا الى
نفس مفهومها الا ان المميز بهذا المعنى خلاف الظاهر لكن يمكن
ان يقال هذا في دفع الاعتراض وقد يقال اعتبر في مفهوم الفصل

ان تميز الماهية عن غيرها بدخوله في قوامها لا في قوام غيرها فيكون تلك
الماهية اذا اعتبرت في ذاتها مشتملة عليه دون غيرها من الماهيات
وهذا القدر يكفي في تحصيل الماهية وان فرض وجود الفصل في غيرها
بطريق العروض فانه لا يقدح في تحصلها وامتيازها عن غيرها بالفصل
الا ترى ان عروض نفس الماهية لغيرها لا يقدح في امتيازها عن غيرها
بالفصل ولا يلزم من ذلك كون اعتبار الذاتية جزءا للفصل قيل
فيه بحث اذ لو كان ذات الفصل مشتركا ويكون تميز الفصل بدخوله
الفصل فيها وعدم دخوله في غيرها لم يكن التميز بها بذات الفصل بل
بصفة الدخول والجزئية وهي امر عارض للماهية لا ذاتي فاذن يكون
تميز الماهية بامر عارض لا بالفصل وهو خلاف المفروض اقول
فيه بحث اذ المميز الذاتي ما يكون تميزه باعتبار الدخول في الشيء
وعدم الدخول في الغير ولا يضر في هذا المميز كون الدخول والخروج
عارضين له والحاصل ان المميز الذاتي للشيء ما يكون نفسه داخلا في
الشيء والعرضي ما يكون نفسه خارجا عنه ولا نظر الى ان التميز في الاول
باعتبار عارضه ولا الى ان التميز في الثاني باعتبار صفة لهذا الخارج
لا بنفس الخارج قال شارح المطالع ومما قررناه يتضح لك انه يمكن
انحصار العبادة الاولى حيث انه سبحانه لو وجد النوع الذي بازاء

تمام المشترك بعدم مشاركة الماهية في تمام المشترك او بعدم وجود
فيه لاندفع السؤال الاخر اقول مراده بالتقرير قوله لانا نقول
من الابتداء الى الاخر ومراده من السؤال الاخر هو قوله سلمنا لكن لم لا
ان بعض تمام المشترك الخ وهو ما اوردنا عليه نظيرا الثاني عشر
وبعد حذف الجنس وتعدد النوع يكون التقرير ان بعض تمام
المشترك ان لم يكن مشتركا بين تمام المشترك ونوع اخر يكون مختصا
بتمام المشترك فيكون فصلا للماهية وان كان مشتركا بينهما لم يكن
تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع فيكون بعضا من تمام
المشترك وهكذا الى ان ينتهي واندفاع السؤال لامتناع ان يكون
تمام المشترك بين الماهية والنوع الثاني الخ لاهو تمام المشترك
الاول ضرورة انا قيدنا النوع بعدم مشاركته للماهية في ذلك التمام
او بعدم وجود ذلك التمام في ذلك النوع ولا يخفى عليك ان عبارته
مشعرة بعدم قيد لو اعتبر في الدليل يندفع به السؤال الاول
حيث لم يتعرض لدفع السؤال الاول مع انه ليس كذلك اذ لو اعتبر
كون ذلك الجزء ذاتيا للنوع الاخر لاندفع السؤال الاول ايضا
والجواب ان يكون ذلك الجزء عرضيا لذلك النوع او خارجا له
غير محمول عليه او بعض ذلك النوع فلو قال وانه لو قيد جزء

المهيه

الماهية بكونه ذاتيا للنوع الاخر لاندفع السؤال الاول لكان اولى
ولما عرفت ان التقرير الذي ذكرناه احتصار للاول فهو كالاول
في التوقف على امتناع ان يكون لماهية جنسان في مرتبة واحدة
وتوهم عدم التوقف هاهنا دون ثمة فاسد

وهذا اخر كلامنا في هذه الرسالة
والحمد لله اولا واخرا وصلى
الله على سيدنا محمد
واله وسلم

ورسالة متعلقة بالعلم الالهي في تحقيق علمه تعالى بالجزئيات

قد اشتهر من الحكماء انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي
بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها وقد كثر تشنيع الطوائف
عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم قال
في شرح الاشارات واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص
بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب
بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب
ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به

لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بامر اخر
يعارضه في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز
ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام
فيها فالصواب ان يوخذ بيان هذا المطلب من ماخذ اخر وهو ان يقول
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس
وما يجري مجراها اقول تحقيق مذهبهم وتوضيح مقالهم متوقف
على بيان تشخص الجزئيات وتفصيله ان التشخص عند بعض امر داخل في
الشخص اذ ليس مفهوم زيد عين مفهوم الانسان بل مجموع شيء اخر
وهو التشخص وهو موجود عينا لانه جزء للوجود العيني وقيل عليه
انه ان اريد انه جزء عيني له فممنوع والجزء العقلي له لا يلزم ان يكون موجودا
عينيا وانه جزء لمفهوم زيد كالبصر بالنسبة الى العمى وعلى تقدير التسليم
نمنع كونه عبارة عن العوارض المشخصة من الكميات والكيفيات اقول
لا يخفى عليك ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لابد ان يكون موجودا
خارجيا اذ هو محمول عليه بحسب الخارج فلابد ان يكون موجودا يتحد منه
معه ذاتا ووجودا والتركيب العقلي عبارة عن اتحاد امور متغايرة
عقلا بحسب الوجود الخارجي بحيث يحصل من مجموعها حقيقة واحدة
وايضا تبدل العوارض مع بقاء التشخص يدل على ان التشخص امر اخر غير

تلك العوارض قال صاحب المحاكمات ومن الفضلاء من سمعته يقول
لسنا نعقل العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت عقلية
لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فتشخص العرض الخارجي بل
وجوده موقوف على وجود المعروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه
الى المعروض وايضا التناهي والشكل نسبتان بين الجسم وبين ما يتناهى
به او الشكل فهما ليسا موجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصا وكذا
الاين حصول الجسم في المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان
في الخارج ولو فرضنا انهما موجودان فان كانا مطلقين استحال ان يكونا
مشخصا وان كانا متشخصين فكذلك والا انعدم التشخص بزوالهما
بل الحق ان المشخص هو المبدأ الفاعلي فان التشخص ليس الا هذه الهوية
وربما تكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود وربما تكون هذه
الهوية بالغير وذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية هذه الهوية ولا نعني
بالتشخص الا هذا اقول يتوجه الى هذا الكلام ابحاث الاول
ان قوله تشخص العرض الخارجي بل وجوده لا عن مسلم بل النزاع ليس الا
فيه اذ الخصم قائل بان التشخص بعد تحقق العوارض يكون عين النوع
القابل للشركة ولا نقال لا وجود للكلي الا في ضمن المتشخص فالشيء لا يوجد
ما لم يتشخص ووجود العرض بعد معروضه فيكون بعد تشخصه ايضا لان الو
جوه

لازم للتشخص لكنه لا يتاخر عنه بل قد يدعى الخصم تقدمه عليه فتوقف
وجود العرض على وجود المعروض لا يوجب ترتب تشخصه ويمكن ان يدعى توقف
تشخص العرض على وجود المعروض فلو كان تشخص المعروض بالعرض
يلزم الدور اذ ذلك لا بد ان يكون متشخصا اذ الكلى لا يشخص شيئا
لا يقال يمكن وجود عرض متشخص بذاته ويكون مشخصا للموضوع وما
يتوقف على الموضوع هو عرض تحت نوع **الثانى** ان قوله والا لم تعلم
نرد لها فاسد غير ظاهر عند الخصم **الثالث** ان قوله الحق ان المشخص
هو المبدء الفاعلى يرد عليه انا نعلم بما لكل الاشخاص نوع بانضمام امر الى
النوع وظاهر ان المبدء الفاعلى نسبته الى الجميع على السوا ولا نعلم قوله ربما
يكون هذه الهوية بالعرا اذ هى بالغير باعتبار وجوده لا بالانتساب الذى
كالمنافيه وقد يستدل على سلب جزئية التشخص للشخص بانا اذا شاهدنا
عن زيد لم نجد الا انسانا مقرونا بعوارض ولم نجد له جزء به يتميز عن سائر
افراد الانسان **اقول** فيه نظر اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود انحصار لا نجد لحمارة وحمارة لعارة طهور وايضا نجوز
ان نجد ولا نعلم انا نجد ولا نسلم ان نقال لو كان داخلا فى قوام الشخص
كدخول الفصل فى النوع لم يصح وقوع النوع فقط فى جواب السوال
عن الشخص بما هو ولكن ان تمت هذه الدعوى يلزم ان يكون ذلك الامر

الداخل فى الماديات سيما فيلزم ان لا يحصل للمبادى العاليه علم بها واعلم ان
الفلاسفة قالوا ان تكثر النوع الواحد بسبب المادة واورد عليه ايرادات
احدها ان تكثر الاشياء المتماثلة لو كان بتكثر المواد يتسلسل او تكثر
المواد لا بد له من تكثر مواد اخرى واجاب المحقق الطوسى بان ما لا
يقبل التكثر لذاته يحتاج فيه الى قابل وهو المادة واما ما يقبله لذاته فلا
حاجة له الى قابل اخر واعترض عليه بانه اذا جاز فى نوع اعنى المادة قبول
التكثر لذاته لم لا يجوز فى غيره كيف والدعوى كلية فلو خصصه بغير المادة
نقض بالمادة **اقول** فيه ان النقض دعوى والناقض مدع والمجيب
مانع ومقابل المانع بالدعوى لا يعقل واورد عليه ايضا بان قبول المادة
التكثر لذاتها لا لهاهيتها فى حد ذاتها امر مبهم لا واحد ولا كثير فيجوز ان
تكثر بعد الوحدة بخلاف ما لم يتعين فانه ينعدم عند الكثرة مع ان نوعية
المادة غير مسلم وكلية الدعوى ليست الا فى النوع على ان كلية الدعوى
ايضا ممنوع بل خصصها المحقق الطوسى بما لا يقبل التكثر لذاته
اقول انك ذكرت ان المادة بسبب لها لا واحد ولا كثير والطبيعة
النوعية ايضا كذلك فالاحتياج فيها الى التكثر بالمادة وقوله فان الواحد
المعين لا يتكثر لا يصدق اذ تكثر النوع بان يوجد له ابتداء اشخاص متعددة
لا بان يوجد متصلا واحدا فيعرضها الكثرة والاتصال كما يعرض للجسم

المتصل فلا نم انه ينعدم عند عروض الكثرة مع انا نعلم كل واحد عند
عروض الكثرة غير ظاهر ودعوى الحكماء ان الواحد المتصل بذاته ينعدم
عند عروض الكثرة ولذا بنوا اثبات الهيولى على ان الاتصال ذاتي
للجسم وتخصيص الدعوى بخلاف صريح كلامهم وقد يجاب عن الايراد
بنا نمر مواد الافلاك نوعا ونوع كل منها تقتضي تشخص كل منها وتعدد
الاشخاص العنصرية للعوارض اللاحقة للمادة الواحدة كالمتصل الواحد
فى الماء يتوهم بعضه عرض وبعضه اخر وتشخص الماء واحد فانما يتم
السوال لو كانت الكثرة اللاحقة للمادة العنصرية مشخصات لها
وهو غير مسلم بل هي عوارض شخص واحد اقول فيه نظر لان الاشخا[ص]
المختلفة العنصرية موادها ايضا مختلفة بالشخص لديهم ذكروا ان
الهيولى تقبل الانفصال وتصير اشخاصا متعددة بعد الوحدة
ويرون هذا لم يتيسر لهم اثبات الهيولى اذ الاحداث بقول
بمجموع العناصر شخص متصل وما نرى اشخاصا اجزاء فرضية له ولا
يتعدد ذلك الشخص بحال مع ان الحق ان الهيولى موجودة بوجود
الجسم فاذا كان هيولى العناصر شخصا متصلا تكون جملة العناصر
كذلك ولا تكون نوعا من انواع الجسم فتكثر وقد يجاب عن اصل الايراد
بان تكثر المادة لاعراض تلحقها لاستعدادات والمحذور في لزوم

فى لزوم مثل هذا التسلسل عندهم ورد هذا بان حاصله ان تشخص الماء
لامور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل
بامور اخرى وبعد تجويزه لم لا يجوز ان يكون تشخص الماهية بصفاتها
العارضة على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى بدون حاجة الى المادة
فى كثرتها وتعدد افرادها اقول تشخص المادة بالعوارض
المذكورة لا تكون بقاء تشخصها بعينها وبتبدلها بعرضها بل ينقلب
تشخصها بتبدل الصورة بل نوعها ايضا عند تبدل الصور النوعية
وهذه الحالة غير واقعة في غير المادة اذ المادة غير متحصلة في نفسها
وقابلة لان تصير اشخاصا وحقائق وغير المادة متحصلة فى نفسه
فلا يجري فيه هذا الانقلاب والتبدل وثانيها انه يجوز ان يكون
النوع لامر حال فيه او الثالث ما اقول وهو ان المادة امر مبهم
فى ذاتها فكيف يصير النوع بها شخصا قيل الحق ان معنى قول الحكماء
يحتاج تكثر النوع الى المادة لا الى تكثر المادة وتكثرها اما لتكثر المواد
او لتكثر العوارض اللاحقة كما في هيولى العناصر كيف وقد اسند
الشيخ اختلاف الافراد الى العلل وحكم بانه لا بد من القوة القابلة
لسائر العلل اعنى المادة فالاحتياج اليها انما هو لقبول اثار العلل
الموجبة لتكثر الافراد لا لان تكثر الافراد تابع لتكثر المادة وانما

حكم بالاحتياج الى المادة لان اختلاف تلك الافراد ليس بالمهية
ولوازمها بل بالعوارض فلا بد لها من محل وليس هو التشخص لعدم
تحصله بعد ولا الحال فيه لان كون الحال حاملا لتشخص المحل غير معقول
بخلاف عكسه فان المحل هو الحامل للحال وتشخصه وعوارضه لانه منعوت
بالحال ولا عكس **اقول** فيه ابحاث اما اولا فلما في قوله
او لتكثر العوارض اللاحقة الى اخره واما ثانيا فلان امتناع كون
التشخص محلا للعوارض المشخصة مبني على امتناع تقدم تحصله على
تشخصه وهو ممنوع على انهم صرحوا بان العقول العالية تشخصت
حقائقها النوعية بعوارضها مع براءتها عن المادة واما ثالثا فلان
كلامه يشعر بان المادة سبب تكثر النوع بحلول النوع فيها وهم صرحوا
بان تعدد النفوس بالمواد لا لحلولها بالنوع وظاهر ان النفوس
لا تحل في المادة ثم قال وتحقيقه ان تكثر الفاعل للمعنى الواحد غير
معقول كعكسه والمعقول من الاول ضمه الى ما يخصصه ليحصل منه
مع كل ما يغاير الحاصل منه مع اخر والمعقول من الثاني انتزاع امر
ذلك الكثير مغاير لكل من الاحاد فالنوع اذا كان واحدا لحد بها لا يمكن
للفاعل تكثيره وضم امور ~~متغايرة لكل من الاحاد فالنوع~~ متعاندة
اليه فرع وجوده فلا بد ان يتعلق وجوده بمادة تكون اصلا لافراده

ينضم اليها عوارض مختلفة يحصل منها مع كل فرد ما يغاير الحاصل منها مع
~~كل فرد~~ اخر وايضا انضمام الامور المتغايرة الى المجرد لا يوجب حصول
كثرة فان جميع المتغايرات اذا انضمت الى الواحد يحصل شيء واحد بخلاف انضمامها
الى الهيولى القابلة للقسمة فان كلا منها ينضم الى جزء منه وهذا الوجه اسد من
الاول **اقول** فيه اما اولا فلانه ان اراد ان تكثر الواحد الشخصي
غير معقول فمسلم لكن البحث في تكثر الواحد النوعي وان اراد ان تكثر الواحد النوعي
غير معقول فممنوع وقوله ضم امور متغايرة الى اخره انما يصدق اذا امتنع
تقدم الوجود على التشخص وهو ممنوع وقد يقال عليه ايضا انه لو كان ذلك
محذورا لما جاز ضم الامور المتغايرة الى المادة لانه فرع وجودها واما
ثانيا فلانا لا نسلم ان انضمام الامور المتغايرة الى المعنى النوعي لا يوجب
تكثره وقوله فان جميعها منضمة الى واحد ان اراد الواحد الشخصي
فغير مسلم وان اراد الوحدة النوعية فلا نسلم واما ثالثا فلان الهيولى
امر مبهم كلي لا يعرض فيها اجزاء ولا انقسام والقسمة تعرضها بانضمام
الصورة باعتبار اجزاء المادة بالصورة فلو كان امتيازها بتلك الاجزاء
دار وقد يقال عليه ان الشخص قد يتغير في عوارضه مع بقاء تشخصه فلا
يكون الاعراض مشخصة بل الذي يتحقق من كلام القدماء ان المهية
النوعية انما تتشخص بنحو الوجود بل تشخصه عين نحو وجوده ٥

الخاص به لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع متشخصا بل بمعنى انه كما
بالوجود يصير مبدءا للآثار كذلك يصير ممتازا فالفاعل الذي يجعله موجودا
يجعله متشخصا ولما كان الموضوع من جملة علل اعراضه كان من جملة مشخصاته
فلذلك لم يصح عليه الانتقال اقول الوجود امر اعتباري لا وجود
له في الخارج وليس له افراد قائمة بالمهيات ومن البين ان الامر العام
المشترك بين الموجودات وبين كل ما يعرض وجوده من افراده كذلك
النوع لو وجد لا يصير به النوع امرا شخصيا يمتنع اشتراكه بين
كثيرين ويمكن ان يقال كل شخص مهية نوعية مقترنة بعوارض بها
يمتنع عن الشركة في الواقع وان جوزها العقل واذا وجد النوع بتلك
العوارض كان عين هذا الشخص المعين ويمتنع ان يوجد في ضمن اخر
ويشكل بان انضمام الكلي لا يفيد الجزئية وما صرح به من ان العوارض يجوز
تبدلها ينافي ذلك فان قلت كما ان المهية الممكنة في ذاتها قابلة للوجود
والعدم فتوجد لا بانضمام امر اذ ليس الوجود امرا يحصل به المهية
بل نفس الحصول فالمهية النوعية ايضا توجد في الذهن كلية وفي
الخارج متشخصة لا بانضمام امر عارض قلت الوجود مشترك فلا بعد
في ان يكون من عوارض المهيات الموجودة ولا يحتاج في صدق معنى الموجود
على المهيات الى عروض صفة حقيقية للمهيات واما التشخص اي كون

الذات

الذات متشخصة امر مشترك بين جميع افراد النوع ولا يمتاز به بعض افراده
عن بعض فيجوز ان يكون اعتباريا منتزعا من المتعقل والمهيات المحصلة الموجودة
ونفس البحث انما هو في ما صار التشخص امرا زائدا على النوع ويحصل به هذه
يته او هويته وظاهر ان هذا التحصل والتعين انما هو بانضمام امر خارج
من النوع يحصله حصة متشخصة ولك ان تقول في تحقيق المقام انا
نقول من ان انضمام الكلي لا يفيد التشخص معناه انه لا يفيد الجزئية
والتشخص في نظر العقل لا ان افراد الكليات في الخارج بانضمام بعض
الى بعض لا يصل الى حد التشخص والتعين فلا بعد في ان يقال ان تشخص
افراد النوع امور كلية لازمة لوجوده ودعوى ان كل عارض يجوز تبدله
مع بقاء التشخص على انا نقول يجوز كون تلك العوارض شرائط للفاعل
فيجوز بقاء التشخص اي مرتبة مع تبدلها وفيه نظر وان فتحت بصيرتك
ظهر عليك ان احاد الممكنات واشخاصها المتكثرة في انفسها موجودة بارتباطها
الى الوجود الحقيقي الذي صار باقتضاء الاسماء والصفات منبع الحقائق
ومرتبطة الاسماء المحيض لظهور الوجود بحيث لو انقطع هذا الارتباط
في آن لما يبقى شيء من الاشياء ويعمها العدم والانتفاء فاختلاف الاشخاص
اي تشخصاتها وامتيازها انما هو بحسب اختلاف الاسماء المقتضية
لها وارتباط الاشخاص بتلك الاسماء امر بات لها لذاتها فاختلاف الاشخاص

ای تشخصاتها وامتیازها انما هو بحسب اختلاف الاسما المقتضیة
لها وارتباط الاشخاص بتلک الاسما اقوی واتم کثیرا من ارتباط المعروضات
بالعوارض والموصوفات باللوازم فاذا جوز العقل ان یکون العوارض
مشخصات مع انها توابع للشخص فبالاولی ان یکون اختلافها بالاسماء والصفات
الالهیة التی هی متبوعات لذوات الاشخاص مانع اشتراک تشخص لیس جزء
من التشخص بل منشاه نحو التصور وتحقیق ذلک انه لیس التشخص الجوهری
مثلا الا الماهیة النوعیة المقترنة بالکم والکیف وغیرهما من المقولات التسع
ولا یدخل فیه امر زائد علی الماهیة النوعیة ولذلک اذا سئل عنه بما یقع النوع
فی الجواب فان ادرک الشخص المذکور بالحس کان تصوره مانعا من
فرض الشرکة فیه وان ادرک لا بالحس کان تصوره غیر مانع من فرضها وان کان
المدرک واحدا فی الصورتین مثلا اذا علمت لمخاطبک ما علمته بالحس
وقلت مثلا قطرة ماء متصفة بجمیع الصفات التی ادرکت القطرة
متصفة بها فی الحس فتصورک للقطرة المذکورة یمنع الشرکة فتصور
مخاطبک لا یمنع عنها مع ان التصور واحد فظهر ان منشا المنع المذکور هی
الادراک الحسی لا امر فی التصور بخصوصه لحیث یصیر جزئیا وکیف
لا وتصور الشیء الواحد اذا کان بالحس کان مانعا عن فرض الشرکة
فیه وقد لا یکون مانعا عن فرضها فیه بحسب نحو الادراک فاعلم ان ما

ان ما ذهب الیه الحکماء من ان علمه تعالی بالجزئی علی الوجه الکلی اشارة الی
ان علمه تعالی بالجزئی علی النحو الثانی ولا یلزم من ذلک ان یخرج عن علمه الشیء
الجزئی کما توهم بعض الناس وشنع علی الحکماء بذلک بل جمیع المفهومات
جزئیا کان او کلیا معلوم له تعالی بجمیع الوجوه وان کان علمه تعالی بالجزئی
لا یمنع عن فرض الشرکة فیه کما لا یمنع علم المخاطب فی المثال المضروب عنه
ولا محذور فی ذلک اقول نحن نعلم ان کل موجود متشخص سواء کان
مجردا او مادیا ودعوی انحصار منشا الجزئیة فی الادراک الحسی
غلط علی ان لاحد ان یقول نعلم ان کل موجود هو بذاته وهویته امر
متشخص مع قطع النظر عن ادراک المدرکین ویمکن ان یقال الجزئیة والکلیة
من المعقولات الثانیة تعرضان للحاصل فی المدارک مثل الامور الحاصلة
فی الوجود فلا یصح ان الموجود الخارجی بحسب هذا الوجود متشخص
وجزئی ثم اقول اذ اراد القائل ان امتیاز اشخاص النوع
بعضها عن بعض بنحو التصور والادراک کما یشعر به کثیر من عبارته فظاهر
انه خلاف الواقع وان اراد ان کون بعض المعانی معلومة لنا بالوجه
الجزئی وبعضها بالوجه الکلی انما هو بنحو الادراک فلا یبعد لکن یشکل
هذا علی قول من یقول ان التشخص یحصل بعوارض مشخصة بذاتها غیر
مندرجة تحت نوع وعلی قول من یقول ان التشخص امر داخل فی الشخص

لانه تعالى ان علم هذه العوارض بخصوصها فقد علمها جزئية لانها
جزئية لخصوصيتها وان لم يعلمها لخفائها لم يكن علمه محيطا بجميع
المعلومات قال الشيخ في الهيات الشفاء كما ان كثيرا من افعال
الواجب نقص له كذا اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود
لا يعقل الاشياء الا على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عن علمه فلا يعزب مثقال
ذرة في السماوات والارض وهذا من العجائب التي يحتاج تصورها
الى لطف قريحة انتهى واستدلوا عليه بان ادراك الجزئيات على الوجه
الجزئي سيما المادية الجسمانية انما يكون بالالات فيلزم احتياجه اليها
اقول نحن نعلم بالسمع انه بصير سميع فلم يبق لنا طريق الى نفي العلم
على الوجه الجزئي نعم لنا في دفع دليلهم ان العلم بالجزئي ان كان حصوليا
فهو بالالات وان كان حضوريا فلا حاجة له اليها ثم اقول
ان له تعالى علمين بسيط اجمالي هو عين ذاته ويكفي حضور ذاته
المقدسة عند نفسه وثانيهما التفصيلي الذي يكون بعد وجود
المعلومات اما في اللوح او غيره فان قلت هذا التفصيلي ان كان
قديما لزم قدم المعلومات والا لزم كونه محلا للحوادث قلت التغاير
بين العلمين اعتباري فان الثاني عين الاول بشرط تفصيل
تعلقاته بالمعلومات والتعلقات حادثة ولا محذور فيه اما المحذور

ثم نقول الظاهر ان العلم الاجمالي لا يعلم الشيء به جزئيا فيمكن التوفيق بان
مراد الفلاسفة انه لا يعلمها بالعلم الاجمالي وما ورد بالوحي انه تعالى يعلمها
على الوجه الجزئي بالعلم التفصيلي الحادث بحدوث التعلقات

بحث الحركة متعلق بالعلم الطبيعي

قال ارسطاطاليس ومن تبعه ان الحركة قد تطلق على كون المتحرك
فيما بين المبدء والمنتهى بحيث يكون له في كل آن فرد من الموالي التي
يتحرك فيها لا يكون قبل آن الوصول اليه ولا بعده وتسمى الحركة بمعنى
التوسط واعترض عليه بان التعريف دوري لاخذ المتحرك والآن
في تعريف الحركة ومعرفتهما موقوفة على الحركة وبانه ليس لحركة الفلك
مبدء ومنتهى فتخرج عن التعريف اقول كون الحركة
وصفا امر معلوم قبل التعريف وبمجرد هذا يعلم ان المتحرك هو الموصوف
بها وبمجرد هذه المعرفة يمكن اخذه في تعريفها اذ مرجعه الى انها كون
الموصوف بها فيما بين الخ فسقط توهم لزوم الدور والمراد بالمبدء
والمنتهى ما هو اعم من ان يكون حقيقة او على سبيل الفرض وحركة
الفلك دائما واقعة بين مبدء ومنتهى فرضيين وعرفها ايضا بالكمال
الاول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فان الحركة امر حاصل للجسم

بعد ان لم يكن فيكون كمالا لانه معناه الحاصل بالفعل وهو يؤدي الى
الحصول في المنتهى مثلا فهو كمال ثان وحاصله ان التوجه الى المكان
الثاني كمال اول والحصول فيه كمال ثان فهذا الحصول بالقوة ما دام
التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة
في كماله الثاني وهو الحصول اقول يتوجه الى هذا التعريف
انه غير مانع لصدقه على كل من الاستعداد والشوق والفكر والميل كما لا
يخفى وذكروا ان التوسط صفة شخصية موجودة في الخارج دفعة مستمرة
الى المنتهى يستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي
باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة
فباستمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه
الحركة بمعنى القطع اقول وجود التوسط مشروط بالتجاوز
عما هو واقع فيه الى غيره اذ لو لم يتجاوز وبقى فيه لم يكن حركة فيعلم من
هذا ان الحركة انما يكون كمالا للمتحرك من حيث انه ورد عليه شيء من
افراد المقولة ويرد عليه بعد شيء اخر فتحصل ذاتها بقوة وفعل بخلاف
كل من الاستعداد والشوق والارادة والميل اذ ليس شيء منها كمالا
بالقوة من حيث انه بالقوة بل الموصوف بكل منها له كمال بالفعل
تام في تلك الفعلية ويستتبعه كمال اخر بالقوة وقد يدفع النقض

بالفكر بان الوحدة معتبرة في الكمال والفكر مشتمل على تعدد الالتفات
ولا يخفى ما فيه وهنا اشكال قوي وهو ان الحركة كما يفهم مما ذكرنا ولا
يقتضي ان المتحرك له في كل آن فرد من المقولة فكل حركة في زمان وكل
زمان مشتمل على آنات مفروضة غير متناهية فيلزم توارد الافراد
الغير المتناهية من المقولة على المتحرك مع الانحصار بين الحاصرين في الحركة
الاينية وقال العلامة الدواني ان تلك الافراد كلها بالقوة وليس
للمتحرك حال الحركة فرد بالفعل من المقولة وادعى تصريح الفارابي بهذا
المعنى وان الضرورة تحكم بان الجسم لا يخلو عن الاين والتوسط فيه
مثلا والاين بالفعل غير لازم بل مقتضى البرهان خلافه اذ الافراد الغير
المتناهية المذكورة اما ان لا يوجد شيء منها في الخارج وهو المطلوب
او يوجد بعضها دون بعض وهو ما لا يذهب اليه وهم او يكون جميعها
موجودة وهو محال لاستلزامه تتالي الآنات وانحصار الغير المتناهي
بين الحاصرين لانا فرضنا فعلية جميع الافراد الممكنة الانتزاع في زمان
فلا مجال لتوهم فرد زماني بين فردين فاذا كانت تلك الافراد متتالية
يلزم تتالي الآنات وانحصار غير المتناهي بين حاصرين وهو محال
سواء اجتمع الآحاد في الوجود او تعاقبت فان المبدء والمنتهى ينافي
اللاتناهي بالفعل بديهة ولا يقاس ذلك على بطلان التسلسل كما

المشروط عندهم بالاجتماع واقول الاستلزام غير مسلم بل
اللازم لجميع الامور الغير المتناهية بالعدد محصورة وضعا بين شيئين
حيث اذا عدها عاد مبتديا من احدهما لا يصل الى الاخر فانا اذا
فرضنا نقطة على منتصف خط وعلى منتصف النصف اخرى وكذا
على منتصف النصف الثاني الى غير النهاية تكون النقطة الاولى التي على المنتصف
اول السلسلة الغير المتناهية ولا يكون النقطة التي هي طرف الخط نهاية
السلسلة بل خارجة عنها فلا تكون محصورة بين حاصرين على ان
كون تلك الافراد بالقوة محل نظر فان التماس بين الكرة الحقيقية
والسطح المستوي بنقطة فاذا فرضنا قوسا على كرة ووضعنا طرفها
على سطح مستو وفرضنا حركة الكرة حتى تصير نقطة التماس من الكرة
الطرف الاخر من السطح يوجد جميع تلك النقاط التي بها التماس بين
امرين ضروري الوجود اقول وتحقيق المقام انه لا يلزم
هنا تحقق امور غير متناهية بل امور متجددة اذ لا يتوارد افراد
المقولة على الجسم بحيث يقوم به فرد ثم يزول ويقوم فرد اخر
مما خارجا بل الباقي ذات الجسم ويتجدد له صفة التمكن وليس للمتمكن
المتجدد فرد سوى ذات الجسم وهو باق من حيث ذاته متجدد من
حيث انه متمكن فهو في كل ان متمكن غير ما كان قبله وما يكون من بعد

ان سيال محلت النسه
النصف ص
العوس ل

فظهر

فظهر انه ليس هنا امور وصلا عن امور غير متناهية ويندفع بهذا الكلام
شبهة اخرى وهي ان افراد المقولة لما كانت متعاقبة في الوجود فلا
اتصال بينها اذ عند وجود كل فرد يكون السابق واللاحق معدومين
والموجود لا يتصل بالمعدوم فيلزم استقلال وجود تلك الافراد بدون
اتصال بعضها ببعض فيلزم تركب الحركة من الجزء الذي لا يتجزى وكذا
المسافة لانطباقها عليها وبيان الدفع ان ليس لنا افراد من المقولة
بل نفس الجسم يصير في كل ان بحال مع فرد من المقولة فلا اتصال ولا
انفصال بين افراد المقولة بل يلزم من ملاحظة اتحاد الجسم في كل آن بفرد
امر متصل وهي هو الحركة بمعنى القطع واجاب الشيخ في الشفاء عن
ذلك بان توارد افراد المقولة على الجسم يتصور بوجهين احدهما ان ينعدم
الكون الاول ويحدث الثاني كالجسم الابيض اذا صار اسود فانه
بزوال البياض بالسرعة ويحدث السواد والمحال لان يتوهم نفاذ اللون
وصيرورته تارة سوادا وتارة بياضا اذ اللون جنس فان بطل
فصله وبقيت حصته مقارنا لفصل اخر لزم ان لا يكون الفصل
مقوما بل عارضا الثاني ان يكون للمتحرك حالة هي التوسط بين
المبدأ والمنتهى بحيث يكون له في كل ان فرد من المقولة وهي حالة باقية
بذاتها متخصصة بتخصصاتها المفروضة الموجبة لكون المتحرك غير

ثابت في اين كحران تعمل تارة في هذا وتارة في ذلك والجزء للحركة
بالفعل وكما يعرض في المسافة الاجزاء منفصلة بحسب الوجود كذا
الحركة اقول يرد عليه اولا ان ما ذكره من حصة الجنس بزوال
فصله غير صحيح والملازمة المدلول عليها بقوله لزم ان لا تكون الفصل
منوعا غير مسلم اذ لا برهان عليه ولا يقتضيه الضرورة وايضا لا يندفع
الشبهة بما ذكره اذ هي انما نشأت من تعدد الاكوان للمتحرك وعدم بقاء
كل منها امر ظاهر مع ان الضرورة قاضية بثبوت كون للمتحرك البتة
ويتوجه على قوله وقول من وافقه في ان التوسط امر شخصي موجود
يعرض له التحددات ان المتحرك يمكن سكونه في كل حد وبكون لا سبيل
له حركة فوجود الحركة موقوف على ان يتجاوز المتحرك عن الحد الذي وصل
اليه فيلزم ان يكون وجود الشيء مشروطا بما يحدث بعده واقول
هذا انما يلزم على تقدير كون الحركة ذاتية لافرادها اما اذا كانت عرضية
فلا محذور في كون اندراج امر تحت الحركة مشروطا بما يتحقق بعد تحققه
ثم ذكر الحكما ان الحركة انما تقع في اربع مقولات الاول الكم والحركة في الكم
منحصر في التخلخل والتكاثف والنمو والذبول وقد يستدل على
وقوع التخلخل بان نجد الاناء المملو ماء ينشق اذا اسخن الماء بالنار
اقول لا يدل على تخلخل اذ الظاهر انه غلبة الحرارة على الماء

هذا م
الكادم

تحلل ما منه الى البخار فيتصاعد ويملأ الاناء فينشق وقد يستدل
على نقيضه بان جوازه يستلزم تجويز صيرورة قطرة بحر ولا يخفى ان
الاستلزام وبطلانه ممنوعان وقد يتوقف في كونه حركة لان كون الانتقال
الى المقدار الزائد على سبيل التدريج غير معلوم واقول لو لم يكن
الانتقال تدريجيا كان الانتقال من مكان ضيق الى المكان الواسع
مستلزما للطفرة واما التكاثف فهو ثابت بعد ثبوت التخلخل واما النمو
فانكره الحكيم المقتول والمحقق الدواني بلغ انكاره بالقبول لان الحركة
تقتضي موضوعا باقيا سواء ورد على افراد المقولة وهذا غير ظاهر في النمو
وقال المحقق الشريف العلامة قدس سره ان اتصلت الاجزاء الزائدة
بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب
ان النمو واقع والا فالحق مع المنكر وفيه انه يلزم ان يكون للماء نمو عند
انصباب ماء اخر فيه تدريجا وقد يقال لا يصير الاجزاء الزائدة
مع الاصلية متصلا واحدا في الجسم النامي اذ هو مركب من العناصر
المختلفة طبعا فلا يتصور اتصالها الا بانعدام الاجزاء الاصلية
وحدوث امر متصل فلا نمو بل يفنى الجسم الاصلي ويحدث جسم اخر
اكبر مما كان وقال بعض العلماء ان الجسم المعين كالفرس مثلا شخص
طبيعي له مقدار [illegible] في كل حين من احيان وجوده وكما جاز انفصال

ما تركب منه الفرس من العظم واللحم وغيرهما بحيث حصل امر واحد طبيعي
لجواز صيرورة مقادير تلك الاجزاء مقدارا واحدا لذلك الامر وهذا
هو المراد بالمتصل الواحد الذي ذكره هنا الا ان يكون مركبا من الاجسام فعلى
هذا لا نسلم عدم اتصال الجسم الثاني فانه متصل بهذا المعنى وسلب الاتصال
عنه بمعنى اخر على ان كلام العلامة مبني على تقدير الاتصال وايضا الاتصال
بهذا المعنى غير مستلزم لانعدام الجسم الاول فان عظم البدن يتصل به
بهذا المعنى بلا انعدام شيء وبقاء تشخص الفرس في جميع ازمان وجوده
ضروري مع تبدل مقادير بعض الاجزاء وانه يصير مقدار المتصل
مع ما ينضم اليه مقدارا واحدا فالتبدل ليس الا في المقدار لا فيه
ثم نقل عن الشارح الجديد للتجريد ان النمو والذبول حركة كمية موضوعها
باق بعينه فان زيد الطفل هو بعينه الشاب **اقول**
فيه ان بهذا الكلام لا يرتفع الايراد لان حاصل كلام القائل المذكور ان
الاتصال بالمعنى المشهور غير ثابت هنا ولا يثبت الحركة الكمية بارادة
معنى اخر منه وحاصل كلامه ان المراد بالاتصال الاجسام تحصيل
اجتماعها امرا واحدا طبيعيا ولا يخفى انه اختيار للشق الثاني من
غير دفع محذور يترتب على تقديره مع انه ابداء اصطلاح ودعوى
بداهة وايضا قوله كما انه يجوز ان يتصل ببعض اجزاء الفرس بحيث

ببعض
١٥

يصير امرا واحدا طبيعيا لجواز ان يصير مقادير تلك الاجزاء مقدارا
واحدا لذلك الامر الطبيعي فيه انه ان اراد بالواحد الطبيعي ما له وحدة
حقيقية فحصوله غير مسلم بل هو محل النزاع وان اراد كونه بحيث
لا يجوز العقل صدقه على كثيرين فكل مجموع اعتبر من حيث هو يكون هكذا
مع انه لا يدعي احد انه متصل واحد ولا يبعد ان يراد بالواحد ما له صورة
نوعية واحدة بها يكون شخصا واحدا من النوع وايضا قوله لجواز ان
يصير الى اخره غير ظاهر اذ استقلال ذوات الاجزاء يقتضي استقلال
مقاديرها فلا يكون الوحدة الا اعتبارية وايضا قوله على ان كلام العلامة
الخ انما يلائم لو كان مقصود القائل الاعتراض على العلامة لا تحقيق المقام
وهو غير ظاهر ثم دعوى الضرورة في بقاء تشخص الفرس في جميع ازمان
وجوده مع تبدل مقاديره فيها انه ان اراد بقاء تشخص واحد متقدر
بمقادير مختلفة على حسب الحركة الكمية فهو فاسد لان ما له المقدار
الصغير بعض من الفرس المسمى بالكمر والمسمى بالكمر ذلك البعض
مع شيء اخر فلا يتحقق الحركة وان اراد معنى اخر فعليه بيانه وما نقل
عن شارح التجريد يرد عليه انه ان اراد بوحدة زيد طفلا وشابا
وحدة نفسها فهو لا يجدي وان اراد وحدة البدن فهو ممنوع وتحقيق
المقال في المقام بحيث لا يبقى فيه كلام ما نفيض عليك مما افاض علينا

الالهام فنقدم مقدمتين اولهما ان لكل مركب مادة وصورة والمادة
امر يعتبر في الشيء بوجه مبهم اي من حيث انها تصلح لحمل صور شتى ولذا
عرفوا المادة بما به الشيء بالقوة والصورة ما به الشيء بالفعل فاذا اعتبرت
الصورة لا بشرط المادة كان محمولا على المركب ويوخذ منه الفصل
وان اعتبرت بشرط تجردها عن اعتبار المادة مبهمة او معينة
كانت جزءا والمحمول وحقيقة المركب من حيث هي حقيقة مع قطع
النظر عن وجوده وظهوره ليست الا الصورة المعتبرة فيها المادة
بوجه ما مبهم فالصورة باعتبار نفس حقيقة المركب فالمادة مع
تعينها تكون جزءا للمركب بالعرض ونريد بالمادة مع تعينها المادة
المعينة بطبيعة نوعية او جنسية فلو امكن تحقق الصورة بدون
المادة لتحقق ذلك المركب بعينه وبهذا يعلم وجه قولهم ان مادة
الشيء ما يكون به الشيء بالقوة اي من جميع الوجوه وصورته ما يكون
بالفعل قال الشيخ في اوائل طبيعيات الشفاء لكل جسم
طبيعة ومادة وصورة وطبيعته هي القوة التي يصدر عنها تحركه
وتغيره الذي يكون عن ذاته وسكونه وصورته هي ماهيته التي بها
هو ما هو ومادته هي الحامل لماهيته والاعراض ما اذا صورت او عرضت
من خارج اذا تصورت مادته بصورته وعنت بنوعيته وربما كانت

طبيعه

طبيعة الشيء هي بعينها صورته وربما لم يكن كما في البسائط فان طبيعة الماء هي
بعينها الماهية التي بها الماء هو ما هو لكنها انما تكون طبيعة باعتبار وصورة
باعتبار وقال في موضع اخر الصورة هي ما يحصل الشيء بالفعل الا ترى
ان الخشب واللبن اذا وجدا كان البيت بالقوة ولكن كونه بالفعل
مستفاد من صورته حتى لو جاز ان تقوم صورته لا في المادة لاستغنى
عنها وثانيهما انه يجوز كون امر معين فردا لمفهومات مختلفة ويبقى من
حيث انه فرد لواحد وينعدم من حيث انه فرد لاخر وهذا المتبدل
يحرك في ذاتيات شيء واحد مثل البيت اذا ابدل بعض لبناته فانه
يبقى من حيث انه بيت ولا يبقى من حيث انه ذلك الجسم المركب الذي كان
اولا فههنا صورة البيت التي هو بها بيت وليست المادة اي اللبنات
معتبرة فيها من حيث التعين فتبدلها لا يبدل البيت ثم بعد ذلك
نقول الشجر المعين له طبيعة شجرية معينة هو بها هذا الشخص الشجر
المعين وله مادة هي العناصر الاربعة حاملة لصورته وحقيقته المعتبر
فيها خصوصيات المادة لا تبدل الشخص من الشجر من حيث
انه ذلك الجسم المركب ومن حيث المادة ومقدار المادة مقدار الصورة
لاتحادهما في الوجود وكونهما من ابعاد طور الصورة فالشجر
المعين من حيث انه ذلك الشجر باق تشخصه مدة وجوده ويتبدل

فمن حيث انه ذلك الشخص بل هذا الشجر من حيث انه هذا
الشجر ولا باق في حال الصغر والكبر ولا يبقى

علیها المواد المعینة والمقادیر المختلفة فهو الموضوع الباقی فی الحرکة الکمیة

مسئلة متعلقة بعلم الهیئة

اعلم انه وقع اختلاف بحسب الارصاد فی قدر المیل الکلی فاکثر ما وجدوه
لم یبلغ اربعة عشر جزءا وفی زمن اقلیدس کان ذلک ولذا استخرج ضلع
ذی خمسة عشر ضلعا فی کتابه لان اربعة وعشرین ثلث خمس الدور
وهو جزء من خمسة عشر جزءا منه واقله لم ینقص عن ثلث وعشرین ونصف
جزء وهو من صوب رصد مراغه وقد ظن بعض ان الظاهر الاقدم مما ظهر بالرصد
بالمتاخر وقالوا وجه هذا الاختلاف تقارب منطقة البروج الی المعدل
اذ لا یتصور تقارب المعدل والا لزم اختلاف عروض البلدان وان یکون
خط الاستوا فی کل زمان مکانا اقول الظن المذکور فاسد
اذ بطلیموس وجده موافقا لابرخس مع انه رصد بعده بمائتین وخمسة
وثمانین سنة فارسیة والموجود بالرصد المامونیة وان کان اقل مما
وجد بطلیموس اذ وجد ثلث وعشرون وخمس وثلثون دقیقة درجة صح
وذلک الرصد بعد بطلیموس بستمائة وتسعین سنة قبطیة لکن
الحساب یقتضی ان یکون فی کل ثلث واربعین سنة نقص دقیقة
فینبغی ان یکون تفاوت ما وجد بالرصد الخانی الذی کان بعده
بمائتین وثلثین سنة تقریبا خمس دقایق وثلث والحال ان تفاوته

کان قلیلا حیث ما اعتبر من غایة القلة واظهر ما یدل علی فساد ذلک
انه وجد بالرصد الجدید الذی کان بسمرقند ثلث وثلثون درجة
وثلثون دقیقة وسبع عشر ثانیة فکان زایدا علی ما وجد برصد مراغه
وهو قلیل بما ستین تقریبا بسبع عشر ثانیة وسعد حمل هذه الزیادة
علی ان یکون زمان الرصد زمان ابتداء العود ثم اقول
لزوم الفساد المذکور من تقارب المعدل لا یوجب الحکم علی ان فلک
البروج تقرب الی المعدل اذ تقارب فلک البروج ایضا مستلزم لفساد
کثیر مثل انه یلزم ان یکون ارتفاعات الاجزاء المعینة من فلک البروج
یکون تارة زایدة وتارة ناقصة فی بقعة بعینها وفی زمان التقارب
یکون ایام اجزاء النصف الشمالی اقل ولیالیها ازید وعکس ذلک
فی الجنوبی ویکون نقیض هذا فی التباعد واعلم ان القوم
اکتفوا بفلک واحد لاجل هذا الاختلاف مع انه لا یتصور ان یظهر من فلک
واحد اکثر من حرکة ولذا اثبتوا للاختلاف الحرکات افلاکا مختلفة
ولا یمکن ان یقال یجوز کون المتحرک کتدویر فی اختلاف حرکة نصفیة
اذ هو یتصور فی الفلک الصغیر اما فی الکبیر الذی لا یری ازید من
نصفه لا یمکن تصور ذلک وظاهر ان محرک المنطقة عظیمة وعلی فرض
کونه صغیرا یمکن حمل ما رجح فی نصف الدور علی ذلک اذ التدویر

تحرك كل نصف منه على وجه فلا يمكن احتمال الزيادة على النصف
واقل مع انهم ذكروا ثمانية احتمالات اتمام الدورة والعود العود بعد
الانطباق الثاني العود حين الانطباق العود بعد قطع النصف
العود حين قطعه العود قبل وصل قطعه العود حال الانطباق الاول
العود قبله وزعم بعض اهل الطلسمات ان للفلك اقبالا اي حركة
الى التوالي وادبارا اي حركة الى خلافه كل بقدر ثمانية اجزاء فسمع
بعض كتابهم من سيار بن ثابت بن قره فظن ان تلك الحركة سطوا
بسبب الادبار ويشرع بسبب الاقبال اذ في الادبار ينتقل ارباع
المنطقة من محاذاة ارباع المعدل على خلاف التوالي والنقطة الربيعية
ويحكى من حكماء الهند ان حركته في العرض ايضا بقدر ما نسبه اجزاء فنقول
يمكننا الهيئتين الاختلافين بحرك واحد بتوسط بين كرتي البروج
والمعدل ويكون قطباه على الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة
بحيث يكون البعد بينه وبين قطب البروج اربع درج فيلزم تحرك
قطب البروج حول قطبه على دائرة صغيرة يفصل من المارة قوسا
مقدارها ثماني درجات وهذه الدائرة ترتسم في ضعف ستمائة
واربعين سنة وهو زمان الاقبال والادبار وتصير غاية قرب قطب
البروج نصف دور في المارة بالاقطاب الاربعة عند المشهورة

الى المعدل قريبا من ستة عشر جزءا
وهذا عند بلوغه الارتفاع الاعلى
من مداره واذا تحرك قطب
البروج ه

في الصحيح الاول

تفارق المارة باقطاب المعدل والوسطاني الى ان يقع التماس بينها
وبين الصغيرة عند قطع قطب البروج اكثر من ربع مداره ثم تقاربها
الى ان ينطبق عليها غاية ارتفاعه ثم ينحط القطب وتفارق المارة
بالاقطاب الاولى الثانية الى ان يقع تماس اخر قبل قطع قطب البروج
ربعا اخر من مداره ثم تنقطع الصغيرة الى ان يقع الانطباق وتوهم هذا
القائل انه يرتسم من كل نقطة من منطقة الثامن دائرة صغيرة مساوية
للمذكورة فيكون من الحركة في احد نصفي المتوهم الاقبال ومن الحركة في
النصف الاخر الادبار ومن الحركة من منتصف احد النصفين الى
منتصف النصف الاخر اتساع الميل ومن الحركة في النصف الاخر
ازدياده وهذا الكلام باطل لان محرك الثامن لا يغير وضع دائرة
البروج اذ هي حادثة في سطح الفلك الاعلى من توهم قطع منطقة حامل الشمس
للعالم لا من منطقة الثامن ليلزم تغير وضع تلك بتغير وضع هذه
واما ان تغير وضع منطقة الثامن يستلزم تغير وضع منطقة
حامل الشمس والا لما بطل تقادما كما دل عليه الرصد فلا دلالة
الرصد عليه كذلك ممنوعة سلمنا ان محرك الثامن تغير وضع منطقة
البروج لكن يلزم منه ان يكون التفاوت الموجود في ارصاد الميل
بالغا الى ثمانية اجزاء في تلك المدة والموجود بخلافه وما توهم من

ارتسام كل نقطة صغيرة مساوية لمدار القطب توهم فاسد اذا الصغيرة
لا يرتسم الا من القطب واما من غيره فلا كيف ويرتسم منها داير
موازية لمنطقة الوسطاني تقريبا او في سطحها وقد يقال لا يرتسم
من راس السرطان مثلا داير صغيرة لكن يرتسم من النقط الغير
المتناهية التي تقوم كلها في كل آن مقام راس السرطان شكل
اهليلجي تقوم مقام قطر الاصغر مقدار ثمان درجات من المادرة
ومركزه وهو منتصف هذا القطر على محيط منطقة الوسطاني ويقوم مقام
قطر الاعظم تقريبا قوس من منطقة الوسطاني بل من صغيرة مماسة
لها على نقطة تقاطعها مع قطر الاصغر واقعة عنها في خلاف جهة ابتداء
الحركة نعم بين اما تقدّمنا في الاقطاب الاربعة اذا تحرك قطب البروج
حركة الوسطاني ربع دورة تقريبا وبينها اذا تحركت ثلثة ارباع
دورة كذلك ورد بان ما ذكره لا يستلزم كون غاية كل من الاقبال
والادبار ثمان درجات لتبدل نقطة التقاطع من المعدل وكون
الواقع منه بين التقاطعين في نهاية الاقبال والادبار يساوي
ضعف سعة المشرق الكلي في عرض سبعين اذا كان الميل الكلي اربعة
اجزاء وهي اكثر من عالي درجة اضعافا مضاعفة وايضا استلزام
ما ذكر لاختلاف الحركة الثانية غير مسلم وانما يستلزمه لو كان

زوال الارباع عن محاذاة الارباع وعودها الى ما كانت قبل تمام دورة
منطقة البروج بتبدل نقطة التقاطع منها دون المعدل بحيث يتقدم
ويتاخر تلك النقطة من البروج ثمانية اجزاء منها لكن قبل تمام الدور
التقاطعين على المعدل بدل نقطتهما منه ومن البروج ~~انتقال~~
~~لا بد من اثبات حركتين لاجل الاقبال والادبار لان الحركتين~~ من المنطقة
بسهل من محاذاة النقطة الربعية من المعدل وهي مبدء الدور في
الحركة الطولية الى الدرجة الثامنة من الحوت وسط الحسوس
منها فصل الحركة السابقة على هذه الحركة وفي الاقبال بسهل النقطة
الربعية الى اول الحمل فبحسب مجموع الحركتين يكون سريعة وذكر
السيد قدس سره في شرح التذكرة انها بسهل حال الادبار الى
الدرجة الثامنة من الحوت وحال الاقبال الى الدرجة الثامنة من الحمل
وهذا غير صحيح انه يلزم ان يكون مقدار كل من الاقبال والادبار ستة
عشر درجة وكان هذا السهو انما وقع من خلط الاحتمالات اذ هنا
ثلث احتمالات الاول ان ينتقل من اول الحمل الى الثامنة منه ويدبر
بالعود الى اول الحمل الثاني ان يدبر من اول الحمل الى الثامنة من الحوت
على خلاف التوالي ثم يقبل الى اول الحمل الثالث ان ينتقل
من الرابع الى الرابع من الحمل ثم يدبر اليه فعلى الاحتمال الاول يكون

الى الثامن من الحمل وعلى الثاني يكون الادبار الى الثامن من الحوت ثم ذكر
المحقق الطوسي والعلامة وغيرهما انه لا بد على تقدير صحة ما ظن هؤلاء
من محرك اخر غير ما يحرك بالعرض ولا يخفى فساد اثبات محرك اخر اذ حركة
الاقبال والادبار على تقدير بساطتها يلزم عدم انتظام الدور في السماويات
وعلى تقدير تركبها بان يكون المثبت فلكين فان كان حركة فلك الثوابت
مساوية لحركته في الاقبال يلزم ان يكون ساكنا حال الادبار وقاطعا
في اربعين سنة جزءا واحدا حال الاقبال اذ ذكروا ان كل جزء يقطع
بهذه الحركة في ثمانين سنة وان كان حركته ازيد يقطع ازيد من
درجة في اربعين سنة من زمان الاقبال ولا يكون مدبرا في حال الادبار
بل يكون مقبلا بقدر الفضل غايته ان يكون بطيئا جدا وان كان حركته
اقل يلحق بحركته حال الادبار على التوالي والواقع خلافه جميع ما ذكر
اذ من زمان ابرخس الى هذا الزمان اكثر من ضعف مدة الاقبال
والادبار وما ظهر شيء من ذلك

مسئلة من الهندسة

قد بين اقليدس في كتاب الاصول ان الزاوية الحاصلة من محيط الدائرة
والخط المماس لها احد الزوايا **اقول** يرد عليه انه يستلزم
جواز كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين اذ الزاوية المذكورة لا بد
ان يكون مشتملة على امثال تلك الزاوية مرارا غير متناهية بالفعل

[illegible]

لانها

لانها لو كانت مشتملة على امثالها مرات متناهية لانتهى قسمتها الى
ما هو احد منها

مسئلة من ارثماطيقي

قاعدة استخراج العدد التام وهو ما يكون اجزاؤه مثله اعني يكون
جميع ما يعده مساويه كالستة فان كلا من الواحد والاثنين والثلثة
يعدها وجملتها ستة ان تجمع اعدادا متوالية من الواحد على نسبة الضعف
وكان عدد المجموع عددا اولا اي لا يعده غير الواحد ثم يضرب
المجموع في اخر تلك الاعداد يحصل عدد تام مثلا جمعنا الواحد والا ثنين
والاربعة ومجموعها سبعة وهي عدد اول لا يعده الا الواحد فقط فضربنا
في الاربعة وهي اخر هذه الاعداد حصلت ثمانية وعشرون وهو العدد
التام لان مجموع ما يعده مساويه اعني مجموع الواحد والاثنين والاربعة
والسبعة والاربعة عشر **اخرى** قاعدة استخراج العددين
المتحابين وهما عددان يكون مجموع اجزاء كل واحد منهما مساويا
للاخر يطلب عدد من مضاعف الاثنين اذا ضربناه تارة في واحد
ونصف وتارة في ثلثة وننقص من كل من الحاصلين واحدا فلا يعد كلا
من الباقيين غير الواحد فاذا وجد يسمى الباقي الاول الفرد الاول
والثاني الفرد الثاني ولا بد ان يكون الفرد الثاني زائدا على ضعف

الفرد الاول بواحد ثم يضرب الفرد الاول في الفرد الثاني ويسمى الحاصل
بالفرد الثالث ثم يضرب العدد الموجود من تضاعيف الاثنين
تارة في الفرد الثالث وتارة في مجموع الفردين الاول والثاني
فيكون الحاصل الاول احد العددين المتحابين واذا زيد الحاصل الثاني
عليه فما بلغ هو العدد الاخر من المتحابين مثاله اخذنا من تضاعيف
الاثنين عددا كما ذكر فكان ٢ ٨ ضربناه في واحد ونصف ونقصنا
من الحاصل واحدا فيكون الباقي ١١ ٥ وهو فرد اول زدنا على ضعف
الفرد الاول واحدا بلغ الفرد الثاني وهو ٢٣ ١١ وضربنا احد الفردين
في الاخر حصل الفرد الثالث وهو ٢٥٣ ٥٥ حاصل ضرب مجموع
الفردين الاولين في العدد الزوج المذكور من تضاعيف الاثنين
٢٧٢ ٢٨٤ ضربنا الفرد الثالث في العدد المذكور حصل اول المتحابين
زدنا عليه الحاصل المتقدم بلغ اكثر المتحابين وهو ٢٠٢٤ ٢٩٦
وقد ذكرنا كلا منا لين احدهما بالحمرة والاخر بالسواد واما استخراج اجزاء
كل من المتحابين فاجزاء الاول الواحد وتضاعيفه الى العدد الزوج الذي
نعمل عليه وكذا كل واحد من الفردين الاول والثاني وتضاعيف كل منهما
بعدة تضاعيف الواحد الى الزوج المذكور فيكون المجموع جميع اجزاء
وكذا الفرد الثالث وتضاعيفه بعدة تضاعيف الواحد الى النصف

80

الزوج المذكور والله اعلم **فيما يتعلق بالعلم الموسيقى**
الموسيقى علم يعرف به احوال النغمات من حيث الملايمة والمنافرة
الحاصلة لبعضها مع بعض واحوال الازمنة المتخللة بينها لحيث يعلم
بحسبها من تلك النغمات نسبة ملايمة او منافرة والاول يسمى بعلم
التاليف والثاني بعلم الايقاع والنغمة صوت يمكث على حد من الحدة
والثقل حتى يدرك زمانه ويميل النفس اليه ويلتذ به وعلم من هذا
انه مثل صوت خشب او حجر يجر على الارض ليس نغمة وقد يقال
يشكل التعريف بالنغمات المنافرة الخارجة من حنجرة بعض الناس
او من اوتار غير ملايم واجيب بان الالام مساوقها مطلقا بل هو
ملايم لطبع مستخرجها ولعله لم يكن ملايمة لاحد ولا ملايم انها من افراد
النغمة اقول الاولى ان يقال هذا التعريف
مختص بنغمات يقصد بيان حالها في الفن لا مطلق النغمة اذ الملايمة
عند فرد ما لا يفيد لان هذا القيد احتراز عن مثل صوت الخشب
والحجر المذكور ولعله ملايم بالنسبة الى فرد ما كبعض الصبيان مثلا
وقد ذكروا ان النغمتين المختلفتين حدة وثقلا فالتفاوت بينهما
ان كان بالمثل بالفعل او بالقوة فهما على نسبة ملايمة والا فلا
والمراد بالمثل بالفعل ما يكون قدر التفاضل مساويا للاقل

بيرن المجموع جميع اجزاء العدد الاقل من المتحابين
ويساوي العدد الاكثر منهما واما اجزاء
الاكثر نوى الواحد وتضاعيفه
الزوج المذكور ومجموع الافراد الثلث
وتضاعيفه عنه بعد تضاعيف الزوج
الواحد الى النصف
المذكور م

الزوج

وهذا بان يكون احدهما ضعفا للاخر كالاربعة والاثنين والستة
والثلثة وهذا يسمى بالبعد ذي الكل وبالمثل بالقوة ان الذي
ليس مثلا بالفعل يصير مثلا بالفعل سواء كانت القوة من قدر
التفاوت كالستة والاربعة فان قدر التفاوت وهو اثنان
يصير بالتضعيف اربعة وهذه النسبة تسمى بالزائد بالجزء
او كانت من احد المتفاوتين كالستة والاثنين فان التفاوت
باربعة واحد المتفاوتين وهو الاثنان يصير بالتضعيف اربعة
وهذه النسبة تسمى كثير الاضعاف فهذه النسب وما يرجع
اليها ملائمة وما عداها متنافرة فعلم ان النغمتين المشتملتين على نسبة
غير عددية تكون في الغاية متنافرة كالنغمة الحاصلة من كل الوتر
والنغمة الحاصلة من جزء نسبته الى الكل كنسبة ضلع المربع الى القطر
وان كانت النسبة بينهما عددية والاقل لا يفني الاكثر وقدر تفاوت
العددين ليس جزءا يكون بالقوة عين العدد الزائد فهي متنافرة
مثل ان يكون احدهما سبعة والاخرى احد عشر فان الاقل
وهو سبعة لا يصير بالتضعيف احد عشر وكذا قدر التفاوت
وان افنى الاقل الاكثر فقدر التفاوت اما ان يكون مثل الاقل
او اكثر فالاولى نسبة الضعف والنصف وهو المسمى بالبعد ذي

ذي الكل والثانية يقال لها نسبة كثير الاضعاف وان كان بينهما
التفاوت بجزء يكون بالقوة عددا زائدا فان لم يعد النصف
وما دونه بعدد كالنصف والثلث يقال لها الابعاد الوسطى
فان كان التفاوت بالربع والسدس بجزء التفاوت لا يعد
النصف وان كان بالسبع والخمس بعد ما دون النصف والاولى
من ابعاد الوسطى يقال لها بعد ذي الخمسة كالاثنين والثلثة والثانية
بعد ذي الاربعة كالثلثة والاربعة وان كان التفاوت بجزء يعد
خل النصف وما دونه فيسمى بالابعاد الصغار فمن العددين لما ابتدا
او التفاوت بجزء يكون بالقوة العدد الزائد الى ان يحس التفاوت
يتصور صدورها من الحلوق الانسانية ممكن وان لم يحس بالتفاوت
او كان في غاية القلة او لا يمكن ان يصدر من الحلوق فلا يعتبر
ان اللذة يعتد بها في الاولين وعلى الثالث وان امكن ان يخرج من
بعض الالات لكن لما لم يكن على منوال الاصوات الحلقية الخلقية
الطبيعية لا تكون موعودة للطبيعة ولا يحصل منها زيادة لذة
فعلم من هذا ان نسبة خارجة عن نسب الاصوات الحلقية لا يعتبر
وقالوا ان النسبة الضعفية ويقال لها الثلثة ايضا اي البعد ذي الكل
اشرف النسب وذكر العلامة الدواني في بعض تصانيفه ان وجه

انه اقرب الى الوحدة لقيام احد طرفيه مقامه على وجه يبقى الملا
يمى اذا كانت نغمة ضعفا للاخرى والاخرى نصف لها فان اقمنا
الضعف مقام النصف او بالعكس كان اقمنا ثمانية موضع اربعة
والعبادنا بالثلثة يحصل من الثمانية والثلاثة بعد ملايم اذ نصف
الثمانية ملايم الثلثة وكذا الثلاثة وهو نصف الستة وسماوى بين
الثمانية ملايمة وعلى اى تقدير يرجع الى البعد ذى الاربعة وان استعمل
الخمسة مع الثلثة يكون ملايما ويرجع الى الابعاد الصغار اذ بين
الخمسة والستة نسبة ملايمة من الابعاد الصغار والثلاثة تقوم مقام
الستة اذ تقال بين نصف الخمسة والثلثة نسبة الابعاد
الصغار والخمسة تقوم مقام نصفها وعلم من هذا انه يمكن ارجاع
البعد ذى الخمس اذ فى الصورة الاولى لو اقمنا الاثنين مقام الاربعة
يرجع الى البعد ذى الاربعة وان اقمنا الثلاثة مقام الستة يرجع الى
بعد كثير الاضعاف وفى الصورة الثانية ان اقمنا الثلثة مقام
الستة يرجع الى البعد ذى الخمس فتبين ان الابعاد الملايمة يرجع
الى نسبة المساواة اذ قدر التفاضل فى البعد ذى الكل هو المثل
بالفعل وفى ساير الصور بعد افراز المثل بالفعل يكون المماثلة
بالقوة او من جانب قدر التفاضل او من جانب احد المتفاوتين
بالذات او بالواسطة اقول لا يخفى ان العلامة تعرض

لبيان العلة البعيدة وترك العلة القريبة وذلك لان شرف
الابعاد باعتبار زيادة الالتذاذ الحاصل للنفس بها والنفس لا
تلتذ من استماع نغمة بعينها تلتذ من البعد ذى الكل وهذا لان النسبة الواقعة
فى البعد ذى الكل يصير مدركة للنفس بالسرعة والسهولة فان نسبته
نسبة الضعف ولا شبهة فى ان الاثنين والواحد اذا ادركهما النفس يدرك
بلا تامل وكلفة ان احدهما ضعف الاخر فكذا اذا اورد البعد ذى الكل
على السامع يدرك النفس بين طرفيه تلك النسبة اجمالا وذوقا وان لم
تقدر على التعبير عنها تفصيلا فتلتذ بخلاف ساير الابعاد فان النسبة
بين الطرفين ليست بتلك المرتبة من الظهور وهكذا كل بعد يكون
النسبة بين طرفيه اظهر اشرف مما هو بخلافه وكل لحن اشتمل على
الابعاد الشريفة اكثر يكون التذاذ النفس به اكثر مع ان خصوصية
ساير هذه النسب المذكورة يقتضى ان يكون ملايمة للطباع كما ان
خصوصية نسب اجزاء الجميل بعضها مع بعض يقتضى الحسن المقبول
للطباع وكذا خصوصية النسبة الحاصلة بين الاجزاء العنصرية
المسماة بالمزاج يقتضى تعلق النفس بالبدن ويمكن ان يكون علة كون
تلك الخصوصية كذلك نوع قرب لها بالوحدة كما ذكره تم

في الحكمة العملية

اعلم انهم حصروا الفضائل في الحكمة والعفة والشجاعة وجعلوا كلا منها
توسطا بين الافراط والتفريط فالحكمة التوسط بين الجربزة و طرفي م
البلاهة والعفة بين الفجور والخمود والشجاعة بين الجبن والتهور
واستشكل بان الحكمة ان فسرت بخروج النفس الى كمالها الممكن في
جانبي العلم والعمل فهو مقسم جميع الفضائل فكيف يصح ان يكون
ذات قسما من العملي الذي هو قسم منه وان فسرت بمعرفة احوال الموجو
بقدر الطاقة البشرية فلا يصح الحكم بانه التوسط بين طرفي
افراط وتفريط بل الافراط فيه اكمل اقول تخصيص تفريع عدم
صحة الحكم بانه التوسط بالتفسير الثاني مشعر بانه على التفسير الاول
يصح وانت تعلم بانه لا يصح على ذلك ايضا اذ لا يعتبر التوسط في
خروجها في جانب العلم وتجيب تارة بان هذه الحكمة التي جعلت
قسما منه غير التي هي المقسم واطلاق الحكمة عليها باشتراك اللفظ
فان القسم هو التوسط في اعمال القوة الفكرية في مصالح المعاش وتفسيره بالتوسط
بين البلاهة والجربزة يفيد ذلك اذ الجربزة لا تكون الا في العقل
العملي قال العلامة الدواني انت خبير بانه ح لا ينحصر الفضائل
في الثلاثة لخروج المعرفة لحقائق الموجودات عنها بل انما ينحصر
الفضائل المتعلقة بالقوة العملية اقول لا يخفى عليك ان الحكماء

ذكروا

ذكروا هذا القول واظهروا هذا الحصر في علم الاخلاق ومقام بسط
ما يتعلق بالقوة العملية فليس المراد الا حصر الفضائل المتعلقة بالقوة
العملية وتارة اخرى بان هذه الحكمة هي الحكمة التي هي المقسم وهي
المفسرة بمعرفة حقائق الموجودات ولا محذور فيه فانه يكون
معرفة حقائق الموجودات باعتبار ذاتها مقسما وباعتبار تحصيلها
قسما من العملي فما هو قسم منه تحصيلها لا نفسها وفيه نظر اذ الجواب
مشعر بانها لو كانت باعتبار ذاتها قسما يلزم محذور وليس كذلك اذ هي
باعتبار ذاتها من جملة الموجودات فلا بد ان يكون باعتبار ذاتها
داخلة في الحكمة ولا محذور في ذلك اذ غاية ما يلزم ان يكون الحكمة نفسها
موضوعة لمسئلة من جملة المسائل التي يكون الحكمة عبارة عنها ويمكن ان يقال
مراده بقوله باعتبار تحصيلها من العملي ليس ان تحصيلها من العملي
بل المراد ان البحث عن الحكمة باعتبار تحصيلها اي باي كيفية تحصل من
العملي فيكون غرضه ان ذاته موضوع للمسئلة والمحمول احوال يتعلق
بها من حيث تحصلها وهذا مثل ما وقع في الالهي اذ البحث فيه عن
احوال الموجودات ولما كان نفس العلم من جملة الموجودات ايضا
يجوز ان يقع البحث عنه فيه فلا يرد ما ذكر العلامة المذكور انه اذا فسرت
الحكمة بالمعرفة المذكورة كان معرفة طريق تحصيل قسما منه لا نفس

التحصيل ثم قال العلامة لا يصح تغيير الحكمة التي هي القسم بالتوسط
بين الحريرة والبلاهة بل ان فسرت بالتوسط بين الجمود الذي
هو البلاهة وبين الاستعمال على سبيل الطغى لكان اقرب فان طريق
تحصيل الموجودات **اقول** لا يخفى ان افراط النظر في الامور معرفتهم
الجزئية من العمليات مما يمنع من تحصيل معرفة الموجودات وكذا
قصور النظر عن حد الواجب والاول الجريرة والثاني البلاهة
ان كان في العلميات والبلاهة ان كان في العمليات فالتوسط
بين الحريرة ومقابلها طريق تحصيل معرفة الموجودات للاخفاء والله اعلم

في علم المناظر

قال اقليدس في كتاب المناظر انه لا يبصر المبصرات الكثيرة
جميعا معا بقصد واحد لكنه يظن ذلك لسرعة لمحة البصر
واستعماله **اقول** لو صح هذا يلزم عدم ابصار شيء من
الاشياء لان كل شيء يبصر لا بد ان يكون له اجزاء وذلك الشيء
عبارة عن جملة تلك الاجزاء فابصاره ابصار مبصرات كثيرة
جميعا نعم على تقدير القول بثبوت الجزء الذي لا يتجزى والقول
بان ما يبصر اولا ليس الا جزء يتم هذا الكلام ودونه خرط القتاد

علم المرايا

قيل اذا فرض المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان
نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها
طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة
الى طول الوجه انما ينعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه
فيرى طوله على حاله والمنعكسة الى عرضه انما ينعكس من خط منحن
مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحني اصغر
من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه
اقل مما هو عليه **اقول** قوله انما ينعكس من خط مستقيم
مساو لطول الوجه غير مستقيم بل انعكاسه مما يساوي نصف طوله
ويتبين ذلك بان نفرض خط اب مثلا طول المرآة وخط جد
طول الوجه ونفرضهما متوازيين ونفرض البصر ه فنخرج
من البصر خط ه ز عمودا على سطح المرآة فاذا فرضنا ان خطا
شعاعيا خرج من البصر ووصل الى ط انعكس منه الى د احد
جانبي الوجه واخرجنا من ط عمودا اخر على سطح المرآة وهو
ط ح حدث مثلثان ه ط ح د ط ح متساويي الاضلاع لتمام
زاويتي ح لكونهما قائمتين ولتساوي زاويتي الشعاع والانعكاس
ولتساوي ضلعي ط ح فيهما وط ح مساو لط ب لكون ح ب

مساوله زمكو نهما ضلعين من اضلاع ذى اربعة الاضلاع
القائم الزوايا لكن ر ط مقدار ما انعكس منه الخطوط الشعاعية الى
ه ر من الوجه وثبت انه نصف ه ر من الوجه وبمثل ذلك تبين
ان ما انعكس منه الخطوط الشعاعية الى طول الوجه نصف طولها
وكذا قوله انما ينعكس من خط مستقيم بعيد عن الاستقامة انما بل مقدار
ما ينعكس منه اذا فرض بعد العين من مركز دائرة الاسطوانة
مساويا لنصف قطر الدائرة اقل كثيرا من نصف عرض الوجه
فلنفرض نصف دائرة اب حر على مركزه وع العين وع ز نصف
عرض الوجه وع ه بعد العين من مركز الدائرة مساويا له ب
نصف قطر الدائرة ولنفرض ان شعاع ع ح خرج من العين
ووصل الى ح ولنفرض انه بين المرآة وانعكس منه الى ر طرف الوجه
ولا بد ان يكون ساتر الوجه لان تساوى زاويتى الشعاع والا
نعكاس انما يكون على هذا الوجه وصار زاوية ع ح ر الشعاعية
مساوية لزاوية الانعكاسية ولا شك انا اذا وصلنا ره واخرجناه
الى ز فان خط ح ه ز منصف زاوية ع ح ب فاذا رسمنا
قوس ع ح على مركز كانت مساوية لقوس ر ب وظاهر ان
ع ر طل قوس ع ح اطول منها بحسب المقدار وذلك لانه لحدث
من الظل والخطين الخارجين من مركز الدائرة التى قاعدته هذه القو
لان هذا القطاع اعظم منه وقد تبين فى المساحة ان مساحة القطاع
يحصل من ضرب نصف القطر فى نصف القوس ومساحة هذا
المثلث يحصل من ضرب نصف القطر فى نصف الظل فثبت ان
الظل اكثر مقدارا من قوسه وع ر اطول من ضعف ع ولان الخطوط
التى تخرج من نقطة وتحيط بزوايا متساوية وليس من خط
اخر اوتارا فالاقرب من هذه الاوتار الى العمود الخارج من النقطة
الى هذا الخط اقصر مما يبعد عنه مثلا خرج من نقطة ا الى خط
ط ح خطوط ا ط ا ب ا ه ا ح و د ب اقرب من ه ح الى العمود
ا ط نقول انه اقصر من ه ح ولنشتغل لبيانه من و على ا ه
عمود د ه ونلاقى ا ح على ا ر بعد الاخراج على ر ولنخرج من
ر خط ر ى موازيا ل ب ر فمثلثا ز ه ر ب متساويا الاضلاع
لان زاويتيهما متساويتان وكذلك متعادلتى ر د ب و ضلع
ر ه مساو لضلع ه ر فيكون مثلثا ا ر ه ا ه ر متساويى
الاضلاع فضلع ب ه مساو لضلع ه ر فخرج اطول من ه ب
وذلك ما اردناه فثبت ان ع ر نصف عرض الوجه اطول من ضعف
ضعف ح ب نصف ما ينعكس منه الخطوط الشعاعية الى عرض

الوجه امل كثيرا من نصف عرض الوجه وظاهر ان الشبه يكون
اقل من هذه اذا كان بعد العين من المرآة اكثر مما ذكرنا وذلك ما اردنا

في الطب

قال الشيخ في القانون قد علمت انا اذا قلنا للدواء انه معتدل
فلسنا نعني بذلك انه معتدل على الحقيقة فذلك غير ممكن ولا ايضا
انه معتدل بالاعتدال الانساني في مزاجه والا لكان من جوهر
الانسان بعينه ولكنا نعني انه اذا انفعل عن الحار الغريزي في بدن
الانسان فتكيف بكيفية لم تكن تلك الكيفية خارجة عن الانسان
الى طرف من طرفي الخروج عن المساواة فلا تؤثر فيه اثرا مائلا عن الا
عتدال فكانه معتدل بالقياس الى فعله في بدن الانسان وكذلك
اذا قلنا انه حار او بارد فلسنا نعني انه في جوهره غاية الحرارة
او البرودة ولا انه في جوهره احر من بدن الانسان او ابرد
والا لكان المعتدل ما مزاجه مثل مزاج الانسان ولكنا نعني
انه يحدث منه في بدن الانسان حرارة او برودة فوق التي
له ولهذا قد يكون الدواء باردا بالقياس الى بدن الانسان
حارا بالقياس الى بدن العقرب وحارا بالقياس الى بدن الانسان
باردا بالقياس الى بدن الحية بل قد يكون دواء واحد ايضا حارا

بالقياس

بالقياس الى بدن زيد فوق كونه حارا بالقياس الى بدن عمرو ولهذا
ولذا يؤمر المعالجون بان لا يقيموا على دواء واحد في تبديل المزاج
اذا لم ينجع اقول يفهم من قوله ان تاثير الادوية الحارة
في الابدان الحارة اكثر اذ تاثيرها بايجاد الحرارة فهي توجدها في
الابدان الحارة اكثر مما توجدها في غيرها فزيادة حرارة الدواء
في بدن زيد انما يكون لان بدن زيد احر من بدن عمرو وقيل
تاثيرها ازيد في الابدان المستحنة بالحرارة الغريبة لا في الابدان التي هي
في اصل مزاجها احر يكون تاثرها من الادوية الحارة اقل بل قد يكون
الادوية الحارة بالنسبة اليها باردة ولذلك قالوا ان الربوند بالقياس
الى بدن الانسان حار وبالقياس الى بدن الفرس بارد اقول
فيه نظر لان المراد بالادوية الحارة على ما يفهم من كلام الشيخ ما يوجد
الحرارة في بدن الانسان فلا يمكن كون الادوية الحارة باردة بالنسبة
الى بدن الانسان نعم يمكن بالقياس الى بدن غيره من الحيوانات والكلام
ليس فيه او رد على القائل بانه ان اريد بالاحر في قوله الابدان التي
هي احر ما هو احر من الادوية فيرد عليه ان الدواء ح يكون باردا
بالقياس اليه لان حرارة الادوية وبرودتها تعتبر بالقياس الى امزجة
الابدان كما اعترف به والكلام في الحارة ان اريد به ما هو احر

من الابدان الاخرى فلا بد ان تاثر عن الادوية الحارة اقل من تاثير

ابدان دونه في الحرارة من هذه الادوية بل الامر بالعكس اذ من البين

ان انكسار سورة الادوية الحارة في الابدان التي هي ادون في الحرارة

اكثر فيكون تاثيرها فيها اضعف واقل اقول فيه نظر اذ

قوله فيرد عليه ان الدواء ح يكون باردا بالقياس اليه غير مناسب

اذ الدواء البارد ما يحدث البرودة في بدن الانسان لا ما يكون

جزءه البارد اغلب من الجزء البارد للانسان والا يلزم ان يكون

الدواء المعتدل على مزاج الانسان كما افاده الشيخ وردّ الايراد

بان المراد هو الثاني وهو ان تاثير الادوية الحارة في الابدان المسخنة

اقل من تاثير تلك الادوية في الابدان الباردة وقوله لا بد منع معه

اطبق عليها الاطباء من غير سند معتمد فانهم ذكروا ان الشي يفعل

عن الشي من حيث هو ضده فالمتوسط يوثر فيما هو ابرد منه

بالتسخين وفيما هو احر منه بالتبريد وهو مراتب التاثير مختلفة

بحسب مراتب المخالفة قال العلامة في بعض تصانيفه بعد ما

حقق ان ناحية الجنوب احر من ناحية الشمال ومن هنا يعلم ان حر

صيفنا والاوج في السرطان اقل بكثير من حر الصيف المتقدمين

والاوج في عشر من الجوزاء فان الحذاق من الاطباء كبقراط

بجالينوس

اوله

وجالينوس يامرون الاصحاء بادمان الترياقات الحارة ويعالجون

الامراض الحارة بماء العسل ويرجحون نفعه على غيره والانطبا ان

صيفهم اذا كان احر من صيفنا كانوا اقل احتمالا للادوية الحارة

منا فان الشي انما ينفعل عن ضده لا عن شبهه ولهذا اهل الهند

مواظبون على تناول ما ينبهه ارضهم من الافاويه وهم يرون ذلك

احد اسباب حفظ صحتهم واهل اذربيجان يغتذون بلحم البقر

والبطيخ الاخضر في شتايهم الى هذا كلامه وقال في موضع اخر

المزاج الذي استحكم فيه البرد هو اشد تاثرا من المزاج الذي استحكم فيه

فضلا عن الذي اعتاد الحر ولذا كان المغاوص من خارج شتاء في

البيت المعتدل يستسخن هواءه والمغاوص من الحار اليه يستبرده

مع ان الف كل منهما ساعة فكيف انا القوم مدة اكثر انتهى فعلم

ان هذه المقدمة تجربية يساعده القياس ايضا ويشبها خروج عن

الاستعمال كمنع ساير بحسب الاطباء وما ذكره في معرض السند

من ان انكسار سورة الادوية الحارة في الابدان التي هي ادون في

الحرارة اكثر فيكون تاثيرها فيها اضعف مصادم لما هو عليه

الاطباء من ان الرجل بالقياس الى بدن المريض هو احر من

الانسان بارد وبالنسبة الى الانسان الذي هو ادون في

اهل بدر

البيت صح

الذي صح

الحرارة من الفرس حار اذ مقتضى ما ذكره ان ينكسر سورة حرارته
في بدن الانسان فيكون تاثيره فيه اقل ولو التفت الى مثل هذا
لما امكن منع جميع المقدمات الطبية المستندة الى التجربة كيف والقياس
مساعد للتجربة في هذه اقول فيه انظار الاول
ان ما نقله عن الاطباء من ان الشيء ينفعل عن الشيء من حيث هو
ضده فانما هو الانفعال بطريق المغلوبية والانكسار كيف وما
تاثر سائر الاجساد وغيرها الا بطريق الاعداد بتاثير الحرارة الغريزية فيه فلو لم
ينفعل الشيء الا من ضده يلزم ان لا تتاثر الادوية الحارة من الحرارة
الغريزية ولا تظهر اثرها اصلا والثاني ان قوله المتوسط
يؤثر الى اخره ان اراد به المتوسط في حد ذاته فلا يلزم ان يؤثر فيما
هو ابرد منه بحسب مزاجه بالتسخين بل يمكن ان يؤثر فيما هو
ابرد منه بالتبريد بان يحدث البرودة وان اراد به المتوسط
يلزم ايضا ان لا يحدث تبريدا ولا تسخينا بل هو المعتدل كما مر
واما الثالث فلان ما نقله عن العلامة ففيه نظر اما اولا فلان
قرب الشمس لا دخل له في الحرارة فان الشيخ ذكر في القانون ان
سبب الحرارة انعكاس اشعة الشمس الكائنة على زوايا قائمة على
رؤوسها اعماقها واما ثانيا فلان ما ذكره في المعالجات غير صحيح

بالنظر الى الانسان

اذ من القواعد المقررة في الطب ان حفظ الصحة بالمثل وعلاج المرض
بالضد فكيف يكون ما ذكره في جانب العلاج مثلا مع ان
المطلوب اعتدال المزاج فيسعى في العلاج رعاية مناسبة المزاج بحيث
لو ازيل المرض لعاد المزاج الى حالته الاولى فاذا عولج ببارد قوي
يحتمل حدوث سوء مزاج يضاده فيه فيعالج بما يكون بالنسبة
الى المرض الحار باردا مثل ماء العسل ولا يكون مخالفة لاصل المزاج
كثيرا كيلا يخرج المزاج عن الاعتدال الصنفي ويزيل المرض وما
روي عنه صلى الله عليه وسلم في علاج الحمى بماء العسل مبتن على
هذه النكتة والله اعلم

في علم المعاني

لا يخفى على اولي النهى ان بحث تقديم المسند اليه من المباحث التي اعتنى
بها الاحبار ونظروا فيها بدقائق الانظار لا سيما الفاضل الذكي علاء
الدين علي القوشجي وانا اريد تحرير كلام الفحول وبيان ما فيه وما له
من الرد والقبول ودفع ايراد نشا من سوء فهم المراد وتقرير المقال
على وجه يظهر حقيقة الحال من الفساد والسداد قال الخطيب
في التلخيص وقد يقدم المسند اليه ليفيد التقديم تخصيصه بالخبر
الفعلي ان ولي حرف النفي نحو ما انا قلت هذا اي لم اقله مع انه مقول لغيري

في علم المعاني

وقال في الايضاح فالتقديم يفيد نفي الفعل عن المذكور وثبوته لغيره على الوجه الذي نفي عنه من العموم والخصوص فلا يقال هذا الا في شيء ثبت انه مفعول لغيرك وانت تريد نفي كونك القائل لا نفي هذا القول

واعترض عليه السيد السند الشريف قدس سره بان التقديم لما افاد في هذا المثال نفي الفعل عن المذكور اعني المسند اليه وثبوته لغيره لم يكن مفيدا لتخصيصه باخر الفعلي بل تخصيص غيره به ثم قال فالتحقيق ان النزاع اذا وقع في فعل واريد تخصيصه فذلك التخصيص يشتمل على اثبات ونفي فربما يصرح بالاثبات وحده ويفهم النفي ضمنا كقولك انا سعيت في حاجتك وربما يعكس كقولك ما انا قلت هذا وربما يصرح بهما معا بناء على اختلاف المقامات وعلى كل تقدير يكون تخصيص الفعل بما اثبت له لا بما نفي عنه والمصنف نسب التخصيص ههنا الى ما نفي عنه وتاويله ان نفي الفعل مخصوص بالمسند اليه فكانه لم يفرق بين ما انا قلت هذا وانا ما قلت وسياتي الفرق بينهما **اقول** مراد الخطيب ان التقديم مفيد للتخصيص المذكور بشرط اتصاله بحرف النفي ففي المثال المذكور تقديم المسند اليه يفيد تخصيص القول لكن صار ذلك التخصيص باعتبار اتصاله بحرف النفي بالمسند اليه منفيا والنفي ليس داخلا في الخبر بان يكون المراد بالخبر الفعل المنفي كما ذهب اليه بعضهم لان المصنف جعله شرطا للتخصيص والشرط خارج عن المشروط والمصرح من ركني التخصيص في المثال المذكور هو الاثبات والنفي ضمني ثم حرف السلب نفى هذا التخصيص عنه واثبته للغير كان المخاطب خصص القول بالمتكلم وقال انت قلت لا غيرك فنفى المتكلم تخصيصه بنفسه واثبت التخصيص للغير ففي هذا الكلام تخصيصان المخاطب متعلق بالمتكلم وتخصيص اخر من المتكلم متعلق بغيره ونفي التخصيص عنه واثباته لغيره يستلزم نفي القول عن المتكلم واثباته لغيره فقوله التقديم يفيد نفي القول عن المتكلم واثباته لغيره في حكم ان يقال لما ثبت ان التقديم مع حرف النفي يفيد نفي تخصيص القول بالمتكلم وثبوته لغيره فثبت انه يفيد نفي القول عنه وثبوته لغيره لا يقال ههنا يحتمل اشتراك القول بينه وبين غيره لانا نقول لما كان المخاطب خصص القول بالمتكلم ونفاه عن غيره والمتكلم نفى هذا التخصيص عن نفسه ويثبته لغيره بعكس المعنى ولذا لا يقال الا في موضع قد قاله غيره فعلى هذا قوله لم يكن مفيدا لتخصيصه باخر الفعلي بل لتخصيص غيره به ع بل التقديم مفيد لهذا التخصيص لكن تقديم حرف النفي نفى هذا التخصيص وفي ضمن هذا النفي نفى عنه ايضا واثبت للغير والفرق بينه وبين انا ما قلت مع افادة كل منهما نفي القول ان نفيه في انا ما قلت مصرح به

والنزاع واقع في فاعل الفعل المنفي وفيما انا قلت نفي القول ضمني لازم من
نفي تخصيص القول بالمتكلم عنه واثباته لغيره والمصرح فيه اثبات
القول وقوله والمصنف نسب التخصيص هنا الى ما نفي عنه قلنا هو ع
بل نسبه الى ما اثبت له الفعل لكن هذا التخصيص قد صار منفيا بحرف
النفي في التخصيص الثاني ثم قوله وتاويله ان نفي الفعل مخصوص
بالمسند اليه بل لا حاجة الى هذا التاويل والفرق بين المثالين ظاهر
من وجوه منها ان انا ما قلت مشتمل على تخصيص واحد وما انا قلت
على تخصيصين وقد اجاب الفاضل القوشجي عن بحث الشريف بانه اراد
بالفعل هنا الفعل المنفي اعني عدم القول ولا خفاء في ان قولنا ما انا قلت
وان افاد تخصيص غير المسند اليه بالقول يفيد تخصيص المسند اليه بعدم
القول ايضا كما ان قولنا انا ما قلت يفيده ايضا ولا يلزم من افادة
هذين الكلامين تخصيص عدم القول بالمسند اليه واشتراكهما في تلك
الافادة ان لا يكون بينهما فرق من الوجوه الأخر فان النزاع في قولنا ما انا
قلت انما هو في فاعل الفعل المثبت اعني القول والمصرح من ركني التخصيص
انما هو النفي دون الاثبات والنزاع في قولنا انا ما قلت انما هو في فاعل
الفعل المنفي اعني عدم القول والمصرح من ركني التخصيص انما هو الاثبات
دون النفي اقول في جواب الفاضل بحث اما اولا

فلان المقصود من ركني التخصيص هنا الاثبات لا النفي والنفي يذكر لتقوية
الاثبات الذي هو في معنى القصر مثلا في قولنا ما جاء في الا زيد لا عمرو يكون
المقصود تخصيص زيد بالمجي لا عمرو وعدم المجي فقولنا ما انا قلت المقصود
اثبات القول لغيره لا نفيه عن نفسه ولو كان المقصود ذلك لقال انا ما قلت
وهذا احد موارد الفرق بين المثالين فلا اشتراك لهما في افادة تخصيص
عدم القول بالمسند اليه ولو سلم انه يفيد التخصيصين لزم كون النزاع
في فاعل الفعل المثبت والمنفي معا اذ تخصيص فعل بفاعل يستلزم وقوع
النزاع في فاعله وهذا مما لم يقل به احد مع انه يخالف قوله والنزاع في قولنا
ما انا قلت انما هو في فاعل الفعل المثبت اعني القول واما ثانيا فلان
اثبات نفي القول عن المسند اليه ونفي نفيه عن غيره الذي هو معنى تخصيص
المسند اليه بعدم القول لا يقصد به اصلا بل هو لازم للتخصيص المقصود
وهو نفي القول عن المسند اليه واثباته لغيره الذي هو معنى تخصيص
غيره بالقول فلا يكون مفيدا له فان القصد معتبر في الافادة بل وفي
الدلالة ايضا عند علماء العربية ولو سلم انه مفيد له لا يعتبر افادته عند
علماء الفن فكيف يكون غرضا من التقديم ومطلوبا به كما يشعر به
قول الخطيب ليفيد تخصيصه بالخبر الفعلي ولو سلم ان تخصيص المسند
اليه بنفي القول مقصود بالعدم كما في انا قلت فيكون المصرح به من ركني

التخصيص هو الاثبات اى اثبات نفيه له فلا يتحقق الفرق بين المثالين
فان النزاع فيما انا قلت في فاعل الفعل المثبت وفي انا ما قلت في
فاعل الفعل المنفي اى من قام به نفي الفعل لان الافتراق في اللازم يستلزم
الافتراق في الملزوم والا امكن انفكاك الملزوم عن لازمه وقد فرضنا
مشتركين في الملزوم فلا يفترقان في لازمه وهذا هو مقصود السيد
بقوله وكانه لم يفرق يعني اذا اول كلامه بحمل الحصر الفعلي على نفي الفعل
افادة التقديم في المثال المذكور لافادة تخصيص نفي الفعل المسند عن م
اليه كما في ما انا قلت ولا يتحقق ح بينهما الفرق الذي تقرر ان النزاع في
احدهما في فاعل الفعل المثبت وفي الاخر في فاعل الفعل المنفي ولو كان
المثال المذكور مفيدا لتخصيص المسند اليه بنفي القول ايضا لم يمتنع
مثل ما انا رايت احدا امتناعا مطلقا بل يجوز امتناعه معه لزمان
افادة تخصيص عن المسند اليه بالفعل المثبت لانه لا يلزم ح اختصاص
الغير برؤية كل احد والا امتنع انا ما رايت احدا ايضا ولم يقل به احد
ثم قال وهذا اى ولان التقديم يفيد التخصيص ونفي الفعل
عن المذكور مع ثبوته للغير على الوجه الذي نفي عنه من العموم والخصوص
لم يصح ما انا قلت ولا غيري ولو لم يوجد نوع على الوجه الاخر في
الاثبات كما فعله الشارح لم يصح عطف قوله ولا ما انا رايت احدا

دلكم

والحكم بعدم الصحة لان مفهوم الاول يناقض منطوق الثاني ومفهوم
الثاني يناقض منطوق الاول فانه معطوف على المبتدا فهو مبتدا
مقدم على الخبر الفعلي وتقديمه مفيد للحصر وايضا لا يصح العطف
اذ المسند في المعطوف عليه قلت ولا يصح تقديره في المعطوف وايضا
في المعطوف عليه قصد الاختصاص بدون المعطوف فلا يصح العطف
وايضا فيه تخصيص السلب وتعميمه بالاول والثاني وايضا يستلزم
ثبوت قول بلا قائل وهذا التخصيص يعم من التقديم فيما لا يشتمل
على العموم انحو ما كل ما يتمنى المرء يدركه لسلب العموم لا لتخصيص ليس ص
السلب قال شارح التلخيص في ذيل الحكم بعدم الصحة اللهم الا
اذا قامت قرينة قيل كذا لزوم التناقض قرينة على ان التقديم لغرض
اخر ولا اقل من كون الاصل فيه التقديم ولا مقتضى للعدول عنه فعرف
ان قول المصنف ولهذا لم يصح محل نظر اقول مراد المصنف
عدم صحة هذا القول في مقام قصد الحصر فان اراد القائل ان لزوم
التناقض ايما وقع هذا التركيب يدل على ان التقديم لغرض اخر فهو ع
اذ يجوز ان يعلم بقرينة المقام وغيرها الحصر وان اراد انه يصلح لان يجعل
قرينة فهو مسلم ولا يضر المطلوب في قول المصنف ثم قال ولا ما انا رايت
احدا لان المنفي هو الرؤية الواقعة على كل واحد من الناس وقد تقدم

ان الفعل الذي تعتقد ثبوته لغير المذكور هو بعينه الفعل الذي نفي
عن المذكور واعترض في المطول بانا لا نسلم ان المنفي هو الروية الواقعة
على كل واحد من الناس بل الروية الواقعة على فرد اول مراد
الخطيب ان المنفي بالمثال المذكور هو الروية الواقعة على كل فرد التي
يدعيها المخاطب في شان المتكلم لان القول المذكور يستلزم نفي روية
كل احد واثباتها للمتكلم هذه العبارة في مقابلة دعوى المخاطب وهي انه
راى كل احد لتحصيل الموافقة لان هذا سلب كلي كما ان دعواه ايجاب كلي
وحاصله اني لست فاعل روية كل احد بل غيري فلا حاجة في توجيه
الكلام الى الحمل على السهو وذكر العلامة مذكورة في الشرح وتحقيقه ان
القصر مبني على اعتقاد المخاطب ولا بد من كون حكم المخاطب مشتملا
على خطا وصواب والمتكلم يقرر الصواب ويرد الخطا واعلم انه يرد على
صاحب التلخيص انه يمكن ان يكون المخاطب في المثال المذكور زاعما ان
المتكلم فاعل لروية احد لا بعينه والمتكلم ينفيه ويقول لنا ما رايت
احدا ومراده بالاحد هنا الاحد الذي في قول المخاطب فالعموم اللازم
من الوقوع في سياق النفي غير مقصود له اصلا فهو ليس مقصودا بالافادة
لا باعتبار القصد فيها بل في الدلالة فلا يلزم من القول المذكور الا نسبة
روية احد الى غيره ولا محذور فيه الا ترى انه لا يعتبر العموم في قوله تعالى

وما الله يريد ظلما للعباد اذ يلزم ان يكون غيره مريدا لجميع افراد الظلم
فكان متوهما توهم في شانه ظلما فيقول سبحانه ردا عليه وما الله
يريد ظلما بل غيره يريد ظلما ويمكن ان يقال منع الشارح راجع الى
هذا قال العلامة في شرح المفتاح ان المفعول في ما انا رايت احدا
لما كان عاما لوقوعه في سياق النفي يلزم ان يكون اعتقاد المخاطب ايضا
عاما لان الخطا هنا في الفاعل فقط فيلزم ان يكون ما نفي الفعل الواقع
على المفعول على الوجه المذكور مسلما بين المتكلم والمخاطب بلا اختلاف
في العموم والخصوص والا لم يكن الخطا في الفاعل فقط واعترض عليه الفاضل
القوشجي بان عموم المفعول في الاثبات ينافي عمومه في النفي فان المخاطب
~~اذا اعتقد انك رايت احدا من الناس وانت نفيت ان تكون فاعلا لتلك~~ اذا اعتقد انك رايت كل احد من الناس وانت نفيت ان تكون فاعلا لتلك الروية العامة الشاملة لم يفهم عموم نفي الروية م
الروية لان نفي الايجاب الكلي سلب جزئي بل انما يفهم اذا اعتقد انك رايت
احدا من الناس ونفيت ان تكون فاعلا لروية احد لان نفي الايجاب الجزئي
سلب كلي وقوله فيلزم ان ما نفي من الفعل الخ قلنا لم لا يكون ما نفي هو روية احد
فان المتكلم ادعى انه ليس فاعلا لروية احد انما فاعلها شخص اخر فلا يلزم
الا كون شخص اخر راى احدا من الناس فالروية الواقعة على المفعول على
الوجه الذي هو مسلم بين المتكلم والمخاطب التي ادعى انه ليس فاعلها
ليست عامة بل العام انما هو نفي الروية واعلم انه من نفي فاعلية المتكلم

لهما كما سنا انما والمنفى عساه ان يكون معها بين المتكلم والمخاطب بالعموم
والخصوص وسائر الشهود ثابتا لغير المتكلم لا النفى انتهى كلامه ولنا فيه ابحاث
الاول ان قوله عموم المفعول فى الاثبات ينافى عمومه فى النفى الخ محل
لانه انما يجرى فيما كان مراد المتكلم مجرد نفى الحكم الكلى اما اذا اراد ذلك مع
اثباته لغيره فلا فههنا زعم المخاطب اثبات الرؤية العامة للمتكلم والمتكلم
نفيها عن نفسه واثبتها لغيره ولو قال ما انا رايت كل احد لانه سلب جزئى
ولا يحصل به اثبات الرؤية للغير على وجه الايجاب الكلى والثانى
ان مراد العلامة انه لا بد ان يكون زعم المخاطب ايجابا فى مقابلة النفى ولا
فى العموم موافقا للنفى لانه لا بد ان يكون زعمه ايجابا عاما والنفى فى كلام
المتكلم نعم واردا عليه اذا اعتبار العموم فى النفى دليل على اعتبار العموم
فى الايجاب ولو اعتبر العموم اولا فى الايجاب لم يرد عليه ورود اعتراضه
مبنى على اعتبار العموم فى الايجاب اولا وورود النفى عليه الثالث
ان قوله فالرؤية الواقعة على المفعول الى قوله عام ممنوع بل العموم لازم
من اعتبار النفى ويلزم من اعتبار العموم اعتباره فى اعتقاد المخاطب وبالنسبة
الى غير المتكلم ايضا هذا لكن لنا فى كلام العلامة كلام الاول انه ادعى لزوم
عموم اعتقاد المخاطب بعموم المفعول مستدلا بان الخطا فى الفاعل فقط
وهذا انما يتم لو كان الخلاف فيما فى العموم منافيا لحصر الخطا فى الفاعل

وليس كذلك اذ لو كان اعتقاد المخاطب ان المتكلم راى احدا اى فردا
من الناس ونفاه المتكلم عنه على وجه العموم ليس فيه تخطئة المخاطب
الا فى ان المتكلم فاعل الثانى انه يلزم بناء على حكمه بوجوب التوافق
فى العموم والخصوص جواز ما انا رايت كل احد لانه سلب جزئى ليكون الايجاب
جزئيا ايضا ولا شبهة فى عدم جوازه وقال سيد المحققين
قدس سره ان كان النزاع فى رؤية واقعة على شخص معين كزيد مثلا
فقال ما انا رايت زيدا فيكون هناك غير راى زيدا وهو ظ وان كان
فى رؤية واقعة على احد لا بعينه فقال ما انا رايت الاحد من الناس و
ذلك الاحد فانه وان كان غير معين لكنه معهود من حيث تعلق الرؤية
فحقه ان يشار اليه بذلك الاعتبار ولا يصح ان يقال ههنا ما انا رايت
احدا لانه فى قوة ما انا رايت زيدا ولا عمروا الى غير ذلك فى افادة نفى الرؤية
بالنسبة الى كل واحد من المفاعيل وان اختلفا فى الظهور والخصوصية
فيقتضى عموم نفى الرؤية لكل واحد منها الا ان الفعل المثبت فى اعتقاد
المخاطب منسوب الى واحد فلا يحتاج فى رد خطائه فى الفاعل الى نفيه
عن كل واحد وان كان النزاع فى رؤية واقعة على كل احد فههنا عبارتان
احدهما ان يقال ما رايت كل احد والثانية ان يقال ما انا رايت احدا
وهذه اخص من الاولى وفى افادتها للمعنى المذكور نوع خفاء ودقة ولهذا

احلف فهذا توجيهها ما قررناه انتهى قلنا فيه بحث لان قوله فخصه
ان يشار اليه بذلك الاعتبار غير مسلم اذ لعل احدا في ظن المخاطب يكره فالمتكلم
نكره كما في قوله وهو عهدية باعتبار تعلق الروية لا يقتضي ذكره معرفة
كيف ولو ذكر احد رجلا بصيغة التنكير نحو عندي رجل وعنده شخص معين
وكذا عند السامع فيذكره السامع على صيغة التنكير كما سمع فيقول علمت
ان عندك رجلا وصح بهذا في المطول في بحث تنكير المسند ثم قوله لانه في قوة
ما انا رايت زيدا ولا عمروا ولا بكرا الخ فيه منع ظاهر اذ هذا العموم يدل عليه
التركيب التزاما ولا يتعلق به القصد والا لثبت لغير المتكلم روية عامة فيلزم
امتناع هذا التركيب مع انه لا امتناع على هذا التقدير قال
الفاضل العلي معترضا على قول السيد انه اذا كان زعم المخاطب ان المتكلم
فاعل روية واقعة على احد لا بعينه كان المناسب ان يقول المتكلم ما انا رايت
احدا اعني لست فاعل روية واقعة على احد قوله لا يصح لانه في قوة قولك ما انا
رايت زيدا ولا عمروا ولا بكرا الا غير ذلك فيعم عموم نفي الروية صادقا للك
الفعل المثبت في اعتقاد المخاطب منسوب الى واحد فلا يحتاج في رد خطائه
في الفاعل الا نفيه عن كل واحد واحد قلنا لم يرد في رد خطائه على ان قال
انى لست فاعل روية واقعة على احد لا بعينه ولزم من ذلك عموم نفي الروية
كما بينا انفا لكن على سبيل الاجمال وتفصيله ما انا رايت زيدا ولا عمروا ولا بكرا

لا غير ذلك

لا غير ذلك وهذا معنى قولهم هذا في قوة ذاك يعني هذا اجمال وذلك تفصيل
له وهو لم يتعرض للتفصيل واكتفى بالاجمال نعم لو تعرض للتفصيل كان لغوا
وارتكابا للزيادة على الحاجة بل قوله ما انا رايت الا احدا وذلك الاحد
فيه ارتكاب للزيادة على الحاجة لان اعتبار عهديته قيد زائد لم يكن
في كلام المخاطب والاصل ان يكون الفعل المذكور ثابتا مجمعا بينهما ولا يكون
المناظرة الا في فاعله كان المخاطب يقول انك فاعل روية واقعة على احد
والمتكلم يقول لست فاعل روية واقعة على احد وان كان زعم المخاطب
ان المتكلم فاعل روية واقعة على كل احد كان المناسب ان يقول ما انا
رايت كل احد ولا يصح ان يقول ما انا رايت احدا لانا قد بينا ان الفعل
المنفي منهما في قولنا ما انا رايت احدا هو الروية الواقعة على احد
لا بعينه لا على كل احد قوله لو كان النزاع في فاعل روية واقعة على احد لكان
قوله لغوا قلنا هذا مبني على عدم التفرقة بين الاجمال والتفصيل والتعرض
لنفي الروية بالنسبة الى واحد واحد انما هو في التفصيل لا الاجمال كما ذكرناه
انفا وايضا التعرض لنفي الروية بالنسبة الى واحد واحد على تقدير ان يكون
النزاع في فاعل روية واقعة على كل احد لغو لانه اذا نفى المتكلم فاعليه
روية واقعة على احد اى واحد كان علم انه ليس فاعلا لروية واقعة
على كل احد فيلغو التعرض لنفي الروية بالنسبة الى باقي الاحاد انتهى

اول

اول فيه بحث اما اولا فلان حصر المناسبة فيما ذكره كما يدل
عليه قوله لكان المناسب ان يقول الى الجزء ع بل لو قال ما رايت الاحد
كما ذكره قدس سره لا يوجب زيادة اعتبار اذ بنا العهدية من
المخاطب فلا يكون ذكره معهودا غير مناسب واما ثانيا فلان في رد رؤية احد
لا بعينه ذكر نفي رؤية كل احد يشتمل على الزايد على قدر الحاجة وهو
التعرض لنفي رؤية باقي الاحاد وذكر نفي رؤية الاحد المعهود يتعلق
الرؤية به مناسب لكن لا يحصل من ما انا رايت احدا بل يفهم من ما رايت
الاحاد اذ المفهوم من الاول اما رؤية احد في الجملة او على وجه العموم والاول
لا يصلح ان يكون ردا لكلام المتكلم لان السلب في الجملة لا يناقض الايجاب
في الجملة والثاني لا يناسب لاشتماله على التعرض لنفي رؤية الاحاد اجمالا
ولا يلغو زيادة اعتبار العهدية لانها للاحتراز عن العموم الزايد والنزاع
ليس الا في الفاعل كانه يقول رؤية احد لا بعينه مسلم لكن ما رايت
ذلك الغير المعين الذي وقفت عليه واذا عرفت عدم مناسبة ما انا
رايت احدا للتعريض برؤية احد فينبغي ان يكون لنفي رؤية كل احد صح فيعني انه
اذ يفهم منه رؤية الاحاد فردا فردا فيتعين ارادة المتكلم سلب
مطلق الرؤية عن نفسه وحينئذ يكون رؤية واحد واحد ولو اراد
سلب رؤية المجموع مع ثبوت رؤية البعض او بدونه فالمناسب

الرؤية

العول

ان يقول انا ما رايت كل احد وهذا وان كان سلبا جزئيا لكن لا يلزم
ان يكون معتقد المخاطب ايجابا جزئيا كما يقتضي كلمة السلب ان
يكون معتقده ايجابا كليا لان السلب الجزئي يمكن ان يكون لنفي الايجاب
الكلي فيقتضي كلمة الايجاب في اعتقاده فيصح ان يذكر اذا كان النزاع في
فاعل رؤية كل احد كل من قولنا ما رايت احدا وما رايت كل احد واما ثالثا
فلما في قوله ولزم من ذلك عموم نفي الرؤية لكن على سبيل الاجمال اذ التعرض
لسائر الاحاد اجمالا وتفصيلا تعسف وخروج عن عادة مقتضى الحال
ولكنه في التفصيل اكثر من الاجمال واما رابعا فلان هذا التعرض الاجمالي
امر زائد على رد خطا المخاطب فلا يصح قوله قلنا لم يرد في رد خطا
لخ واما خامسا فلان السيد ما زاد على الاجمال شيئا لانه ذكر
انه في قوة ما انا رايت زيدا ولا عمروا ولا بكرا والاجمال في قوة التفصيل
واما سادسا فلان قوله ما انا رايت الاحد فيه ارتكاب للزيادة
غير مسلم بل هو مما يفهم من كلام المخاطب وينشا منه كما عرفت واما
سابعا فلما في قوله فيلغو الى غير مسلم اذ يجب هذا التعرض صح
حتى يثبت لغير المتكلم بعد رفعه عن المتكلم ثم كيف ولا ما انا ضربت
الا زيدا على ما في الايضاح بانه يقتضي ان يكون انسان
غير ضرب كل احد سوى زيد لان المستثنى منه مقدر عام فيجب

ان يكون في المستثنى كذلك وعلى عبد القاهر والسكاكي بانه يستلزم
التناقض او نقض الشيء بالاقتضاء ان يكون ضرب زيد اولا وعدم
الضمير والاثبات والنفي يقتضي ان لا يكون ضربه اقول
لا يخفى عليك ان المخاطب اما ان يعتقد ان المتكلم ضرب كل احد دون
زيد فكانه قال انت ضربت كل احد الا زيدا او يعتقد انه ضرب كل
احد مع زيد وعلى هذا يكون من قبيل ما انا رايت احدا ويكون
خارجا عما نحن فيه وفي الصورة الاولى اما ان ينفي المتكلم عن
نفسه ضرب كل احد وزيد ويثبت ذلك لغيره فكانه يقول
ما ضربت كل احد بل غيري ولا يخفى فساده اذ الخطا غير منحصر في
الفاعل ولا تعلق بين المتكلم والمخاطب واما ان ينفي عن نفسه
ضرب كل احد هو غير زيد ويثبته لغيره كذلك وهذا هو الذي كلام
فيه في قوله ما انا ضربت الا زيدا محمولا على عرف الصفة وان لم يكن
تابعا لجمع منكر غير محصور لان المحققين من النحاة كسيبويه واتباعهم
يجوزونه من غير ضعف وعلى تقدير ان يكون فيه ضعف فارتكابه
احسن من التناقض فسقط المحذور الاول واما الثاني فهو مستلزم
كون انسان ضرب كل احد من الناس فيقول في دفعه ان عموم المستثنى
لا يلزم ان يكون بحيث لا يكون فوقه عام بل يجب ان يكون متناولا

للمستثنى

للمستثنى فيكفي العموم بحمله وقد صرح السيد بهذا حيث قال لا يلزم
منه ان يكون جميع من سواك قائلا لان التخصيص انما هو بالنسبة الى توهم
المخاطب اشتراكك معه او انفرادك به دونه لا بالنسبة الى جميع من في العالم
ولا يظهر وجه عدم منعه لعموم المفعول في قوله ما انا رايت احدا وما انا
ضربت الا زيدا كما منعه فيما اذا قلت وحكم بانه بالنسبة الى من توهم المخاطب
اشتراكك معه او انفرادك به دونه ولم يحكم به فيهما مع امكان القول بانه
اذا ضرب بعض من قوم بعضا من قوم اخر فقال المخاطب انت ضربت
كل احد الا زيدا اي كل واحد من القوم فاجاب المتكلم بقوله ما انا ضربت
الا زيدا اي ما ضربت كل واحد من هذا القوم غير زيد بل ضربه غيري
يكون ذلك صحيحا وكذا في مثل ما انا رايت احدا بان يقال ان النزاع في رؤية
جماعة معهودين كان المخاطب قال للمتكلم انت رايت كل احد من هذه
الجماعة فاجاب المتكلم بانه ما راى احدا منهم لا انه ما راى احدا من الناس
اذ لا يزعم المخاطب ذلك في حق المتكلم والمتكلم ايضا في حق غيره لظهور الخطا
فيه ومن شرائط القصر كون الحكم مشوبا بصواب وخطا والمتكلم يريد
خطاءه ويقرر صوابه فاذا لم يكن محتملا للصواب لا يجري فيه ذلك فينبغي
ان لا يحمل مثل هذا على القصر لاستحالة ما اعتقد المخاطب بل لا التنبيه
على خطائه والحاصل ان هذا القول من المخاطب محال فلا جواب المتكلم

والجمهور حكموا باستحالة القولين بعد جوابه وحكموا بالقصر مع فوات شرطه
وقد ظهر ما عليك ان لا استحالة فيهما وان تعدد العموم كما قرروه و
قدروه مخالف للمعترض ثم نقول تحقيقا للمقام ان عبد
القاهر والسكاكي قالا في بيان امتناع ما انا ضربت الا زيدا ان نقض النفي
بالا يقتضي كون المتكلم قد ضرب زيدا وتقدم الضمير وايلاؤه حرف النفي
يقتضي ان لا يكون ضربه وذلك تناقض واعترض في الايضاح بمنع ذلك
الاقتضاء واجاب في المطول بان تقدم الضمير وايلاؤه حرف النفي انما يكون لرد
الخطاء في فاعل فعل معين هو الضرب لغير ذلك زيد فيكون المعنى ان هذا
الضرب الواقع على عدا زيد لك فاعله غيري لا انا فلا يكون زيد مضروبا
لك لا لغيرك ثم قال وعندي ان قولهم نقض النفي بالا يقتضي ان يكون ضربت
زيدا احد بان يعترض عليه بمنع ان النفي لم يتوجه الى الفعل اصلا
بل الى ان يكون فاعل الفعل المذكور هو المتكلم والفعل هو الضرب
الذي استثني منه زيد فالاستثناء انما هو من الاثبات دون النفي فلا
يكون من انتقاض النفي بالا في شيء كما اذا قلت لست الذي ضربت الا زيدا
وكانه اعتقد ان انسانا ضرب كل احد الا زيدا وانت ذلك الانسان
واورد عليه السيد قدس سره اولا بانه يندفع به الجواب الذي نقله
عن العلامة اذ يقال ح لا نم ان نفي الرؤية في ما انا رأيت احدا عام

الفاضل في ص

لكل

لكل احد لان النفي متوجه الى الفاعل وكونه فاعلا ولا تعلق له بالمفعول
فيكون الكلام دالا على ان المتكلم ليس فاعلا للرؤية المتعلقة باحد
فيلزم ان يكون هناك انسان قد رأى احدا كانه قيل لست الذي
رأى احدا من الناس والمحذور رفعه وثانيا بان الاستثناء في ما انا ضربت
الا زيدا ليس بتام لان المقدر احدهم الا يرى انه يجوز ايضا ان يقال ما انا ضربت
ان يقال لسلمه احدا الا زيدا فلا يتناول زيدا فلا يصح ان يستثنى
منه وقال الفاضل الجلبي في الجواب عن الاول بان عموم نفي الرؤية
لازم على تقدير توجه النفي الى الفاعل ايضا لان النكرة عامة بعد ايضا
في سياق النفي لان النفي بحسب اعتباره متأخر عن جميع قيود الكلام فيكون
المعنى اني لست فاعلا لهذا الفعل المقيد بجميع هذه القيود لما سبق من
ان الكلام يجب ان يكون مسلما بين المتكلم والمخاطب الا ان يكون النزاع
بينهما الا في الفاعل فقط فانك اذا نفيت ان تكون فاعل رؤية احد لزم
ان يكون لم تر احدا اذ لو رأيت زيدا مثلا كنت فاعل رؤية احد وقد نفيت
ان تكون فاعلا لها وفي الجواب عن الثاني ان كون الاستثناء من الاثبات
انما نشأ من كلامهم في توجيه ان تقدم الضمير وايلاؤه حرف النفي يقتضي
ان لا يكون زيد مضروبا حيث قالوا ان مثل هذا التقديم انما يكون
لرد الخطاء في فاعل فعل معين هو الضرب لغير زيد فيكون المعنى ان

ان هذا الضرب الواقع على من عدا زيد اسلم لكن فاعله غيري لا انا فلا يكون
زيد مضروبا لك كما لا يكون مضروبا لغيرك وظاهر ان كون الضرب الواقع
على من عدا زيدا مسلما بناء على ان الاستثناء من الاثبات فحاصل اعتراضه
انكم لما جعلتم الضرب الواقع على من عدا زيدا مسلما مقررا جعلتم
الاستثناء من الاثبات لا من النفي فلا يكون من انتقاض النفي بالا في شيء
وفي قوله لا يجدر بان يعترض عليه اشارة الى انه يمكن ان يعترض ويقال
هذا التوجيه مبني على ان الاستثناء من الاثبات وهو غير جائز لكن الاولى
ان يسلم ذلك ويمنع انتقاض النفي بالا اذ لا مجال للمناقشة فيه
بخلاف الاستثناء من الاثبات حيث جوزوه في بعض الصور ووجه الا
ان الشيخ تمسك في بيان الناقض بمقدمتين احديهما ان تقديم
الضمير وايلائه حرف النفي يقتضي ان لا يكون زيد مضروبا والثانية ان
نقض الغير بالا يقتضي ان يكون زيد مضروبا واعترض المحشي على المقدمة
الاولى وقال في الثانية اولى بالاعتراض فيفهم منه امران احدهما ان الاعتراض على
الاولى موجه وانه على الثانية اولى اما الاول فلان الاعتراض وان دفع لكنه
يمكن دفع دفعه بانه مبني على رجوع الاستثناء الى الاثبات وهو ممتنع
وبان هذا الرجوع يقتضي نفي الانتقاض واما اولويته الاعتراض على الثانية
فلانه لا مجال للمناقشة فيه على الاعتراض على المقدمة الاولى فانه وان دفع

جوابه بالوجه الاول لكن ساغ فيه بجواز الاستثناء من الاثبات في بعض الصور كما
ذكر وان دفع بالوجه الثاني فيقال لا يبعد ان يطول المناقشة بان مقتضى النفي
اول الكلام انتهى اقول ما ذكر في دفع الوجه الاول من ان عموم نفي
الرؤية لازم لم يرد عليه انه مسلم عند المعترض لكن لا يضره لان النفي اذا توجه
الى نفس الفعل يكون العموم لازما بخلاف ما اذا توجه الى الفاعل اذ قد لا
يخطر هذا اللزوم بالبال والمجيب ادعى اللزوم ولم يقم دليلا على اعتباره ولا
للمتكلم وما ذكر في دفع الثاني ففيه ان الاستثناء من الاثبات لازم في الواقع
لا انه يلزم من كلامهم وقولهم بان شرط القصر كون جميع العقود متعاينين
المتكلم والمخاطب الا الفاعل فيكون الاستثناء من الاثبات يجب ان يكون متفقا
بينهما اذ الاستثناء في قول المخاطب انت ضربت كل احد الا زيدا من الاثبات
فيجب ان يكون في قول المتكلم ايضا كذلك وهو لحاصل اعتراضه بل الحق فيه
انه حاصل ان الاستثناء في قول المخاطب من الاثبات فيجب كونه كذلك في قول
المتكلم فلا يكون من انتقاض النفي بالا في شيء ولا حاجة الى ان يقال انكم لما جعلتم
الضرب الواقع على من عدا زيدا مسلما مثلا بما لزم من قاعدتهم في القصر وهي
وجوب الاتفاق فيما سوى الفاعل ولكن لكون الاستثناء من الاثبات
لزم من تلك القاعدة سواء جعله احد كذلك او لا وقوله في الكلام اشارة الخ
ع بل فيه تصريح بان الاعتراض على الاول واما على الثاني فغير مجاب فكان الاولى

واحد ووجه الاحدية انكم قائلون بان نفي الضرب والتي الا وحرف النفي يقتضي
ان لا يكون زيد مضروبا فهذا دليل ظاهر على ان النفي لم يتمحض بالاول
ينصب على الفعل خاصة بل دخل على مجموع المستثنى والمستثنى منه وافاد
ان الفاعل ليس هو المتكلم والاثبات جميع العموم على ما كان في قول المخاطب
وما ذكره في كونه احد وانه ح لا يدل كلام الشارح عليه اصلا ثم نقول
يرد ايضا على ما ذكره في دفع الوجه الاول ان امتناع مثل ما انا رايت احدا
انما هو لتضمنه دلالته على وقوع الرؤية العامة من المتكلم في زعم المخاطب وغيره
في زعمه وان هذه الدلالة متوقفة على استلزام عموم نفي الرؤية لعموم الرؤية
التي اثبت المناظر في فاعلها وان هذا الاستلزام انما يتحقق لو لم يعتبر الرؤية
التي اثبتها ونعت المناظر في فاعلها هي المذكورة في كلام المتكلم بعد الضمير بعينها فان رؤية
خاصة متعلقة باحد وعموم نفيها يمنع ان يجامع عمومها فضلا ان يستلزم
عمومها بل لا بد ان يعتبر رؤية عامة في مقابلة النفي العام لوجوب توافقهما
ثم على ما فهمه المناظر وتوجه النفي في كلام المتكلم الى فاعل الفعل المذكور فيه
وكونه فاعلا دون الفعل والمفعول انه هو بعينه ما وقع المناظر في فاعله
وهو رؤية خاصة متعلقة باحد فعموم نفيها على تقدير توجه النفي الى فاعلها
وحده وان سلم لا يدفع ارتفاع جواب العلامة لانه مبني على استلزامه
عموم النفي لعموم المناظرة في فاعله ولا استلزام على تقدير ان يكون هو ما ذكر

في كلام المتكلم ايضا فمقصود السيد من ارتفاع جواب السؤال عن العلامة بتقدير
عموم نفي الرؤية المتوجه الى الفاعل عليه ايضا ولو تمسك في دفع الوجه الثاني
لا اندفع على تقدير تمامه واما ما ذكره في دفع الوجه الثاني فنقول لان ابتناء
كون الضرب الواقع على على زيد ايضا على ان الاستثناء من الاثبات
فانه حاصل على تقدير رجوع الاستثناء الى النفي ايضا كاضرب زيد انا
للمتكلم لا منفيا عنه فيكون النفي عنه هو الضرب المستثنى منه زيد ووقع
ضميره على وجه الايلاء لحرف النفي يدل على ان الضرب المنسوب اليه في اعتبار
المخاطب ايضا هو الواقع على عداه وعلى انه مقرر مسلم وانما النزاع في
فاعله فاذا كان المسلم المقرر المتنازع في فاعله هو الضرب الواقع على عداه
فمفهوم تقريره وتسليمه ان زيدا ليس مضروبا لا للمتكلم ولا لغيره فكيف يكون
ما قاله الواقع بان تقديم الضمير على وجه الايلاء لحرف النفي يقتضي ان
يكون للمتكلم ضرب زيد منفيا على ان الاستثناء من الاثبات فتامل فيه
ليسع المجال لدفع منع انتقاض النفي بالايات ان الاستثناء ممتنع رجوعه
الى الاثبات لعدم العموم في احد في الاثبات فرجع الى النفي فيتمحض بالا
قطعا ثم اقول ذكر السيد المحقق في شرح المفتاح وجها
اخر لامتناع ما انا ضربت الا زيدا ووصفه بانه وجه وجيه وهو ان
يحمل الاستثناء راجعا الى النفي فيكون المتكلم قد اثبت لنفسه ضرب زيد

ونوع مما ضرب من عداه والتقديم يقتضي اثبات ذلك النفي عنه ونفي ذلك
المثبت عنه وكانه قال انا ما ضربت زيدا اي الغير وما انا ما ضربت من سوى
زيد اي ضربه غيري فيكون هناك من ضرب كل احد سوى زيد وهو ممتنع
وفيه بحث لانه على هذا الوجه لا يكون الخطا في الفاعل فقط لان المخاطب اما ان
يقول انت ضربت الا زيدا فاعتقد ان زيدا ليس مضروبا للمتكلم فاذا
قال المتكلم ما انا ضربت الا زيدا فقد جعل زيدا مضروبا لنفسه على هذا
الوجه وكانه خطّى المخاطب في فاعل ضرب من عدا زيدا فهو غيري
وفي نفي الفعل اي ضرب زيد عني اذ انا ضربته فلا يكون المذكور مقررا
مسلما بين المخاطب والمتكلم ولا يكون الخطا في الفاعل فقط والتقدير
بخلافه ايضا واما ان يقول انت ضربت كل احد فاذا قال المتكلم ما انا
ضربت الا زيدا فلا يكون الفعل مقررا مسلما متفقا بينهما وايضا
يشعر المتكلم على هذا الوجه ضرب كل احد ويحتمل ان يثبت له ضرب
ما سوى زيد فلا يصلح لحال المسئلة على كلا التقديرين وقال
الفاضل المحشي هذا الوجه الذي ادعى انه وجيه مردود بوجوه الاول انا
لا نسلم ان التقديم يفيد اثبات النفي ونفي المثبت بل انما يقتضي ان لا يثبت
هذا المجموع اعني ضرب زيد وعدم ضرب من سواه للغير وذلك يتصور
على ستة وجوه الاول ان لا يضرب احد الثاني ان لا يضرب زيدا

ويضرب جميع من عداه الثالث ان يضرب زيدا ويضرب بعضا مما
الرابع ان يضرب زيدا ولا يضرب ما عداه الخامس ان لا يضرب زيدا ويضرب
بعضا مما عداه السادس ان يضرب جميع الناس واما منهما الثاني
والسادس ممتنعان والباقي ممكن فلا وجه للحكم بامتناعه مطلقا الثاني
سلمنا ان التقديم يقتضي اثبات المنفي ونفي المثبت لكن لا نسلم ان المنفي ضرب
جميع من عداه بل المنفي ضرب احد ممن عداه والحاصل ان النفي عام لا المنفي كما في ما
انا رايت احدا الثالث انه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون فرق بين قولنا
ما انا ضربت الا زيدا وانا ما ضربت الا زيدا وهذا هو الذي يشنع به على
علماء الفن وذلك لانه على هذا التقدير يجب ان يكون القدر الذي وقع النزاع في
فاعله هو عدم الضرب الذي يستثنى منه زيد فلا يكون النزاع في فاعل الفعل
المثبت بل في فاعل الفعل المنفي كما في ما انا ضربت الا زيدا اذ لو كان النزاع
في فاعل الفعل المثبت يرجع الاستثناء الى الاثبات ضرورة ان جميع القيود
غير الفاعل يجب ان يكون مقررا مسلما متفقا بين المتكلم والمخاطب اقول
قوله انما يقتضي ان لا يثبت الخ نرد عليه انا لا نسلم اقتضاء التقديم ذلك بل
بل انما يقتضي ان يثبت للغير ما نفي عن المتكلم عاما كان او خاصا فان كان مستثنا
ان كان في قول المخاطب ايضا فالظاهر ان المتكلم نفى عن نفسه الضرب
المستثنى عنه فيجب ان يثبت للغير ايضا كذلك وان لم يذكر في قول المخاطب

والمتكلم نفى عنه ضرب بعضنا عدا زيدا واثبت لم ضرب زيد ويكون الاستثنا راجعا على هذا الوجه الى النفى واستغير من غيرا زيدا وضرب كل احد على الوجهين وهذان هما الثانى والسادس من الوجوه الستة واما الاربعة الاخر فلا احتمال لها اصلا والالم يبق الاتفاق بين المتكلم والمخاطب قطعا فلا يصح اعتبارها على الثانى والسادس ايضا مسطورفيهما كما من قوله والثانى الى قلنا هذا مبنى على انه يراد بالاحد معناه الحقيقى وقوله السيد مبنى على اعتبار العموم اللازم لاحد لوقوعه فى سياق النفى قوله فكذلك لانه الخ قلنا وجوب كون الفعل المذكور عدم الضرب اذ الا لم يكن فى قول المخاطب فكانه قال انت ضربت كل احد وقال المتكلم لست فاعل ضرب كل احد الا زيدا فالراجع لم يقع الا فى فاعل الفعل المثبت لا النفى وايضا يمكن ان يقال لا يجوز ان يكون التقديم فيه لرد الخطا فى فاعل عدم الضرب المستثنى عنه زيد ولا فى فاعل كل من عدم ضرب عدا زيدا وضرب كما فى انا ما ضربت الا زيدا والالم يفرق بينهما ولا فى فاعل الضرب المستثنى منه زيد على تقدير رجوع الاستثناء الى النفى والا رجع الى الاثبات على ما اعترفت به بل فى فاعل ضرب كل من ضرب من عدا زيدا وعدم ضربه فان القضية المشتملة على الاستثناء فى الحقيقة قضيتان مختلفتان ايجابا وسلبا وكان المخاطب ادعى على المتكلم انه ضرب جميع من عدا زيدا ولم

ان الوجه ص

يكن ص

بضربه

بضربه فقصد المتكلم بتقديم ضميره على وجه الابلاء بحرف النفى لم يستثنا زيد من النفى ورد خطائه فى فاعل كل منهما بانه ليس فاعلا لشى منهما انما فاعلهما غيره فيلزم ان يكون غيره ضاربا لجميع من عدا زيدا وان يكون مضاربا لزيد وحده واما احتمال ان يكون التقديم فيه لنفى فاعليه مجموع ضرب من عداه وعدم ضربه بحيث يجوز تحققه فى ضمن كل وشمول النفى والافتراق فيهما معا فمدفوع باشتمال الكلام على النفى التفصيلى لذلك المجموع لامتناع تحققه فى ضمن الافتراق ايضا فى جوازه لان امتناعه ليس الا لانه نفى فاعليه المجموع بدون كل جزء منه بخلاف نفى فاعله المجموع فانه ممكن بدون شمول النفى لاجزائه فيجوز ان يكون التقديم فيما انا ما ضربت الا زيدا لرد الخطا فى فاعل المجموع ضرب من عداه وضربه اذ فى فاعل كل منهما فانه يصح الفرق بين المثالين واندفع المنع واما ان العام هو النفى لا النفى كما سبق ان عموم النفى يستلزم عموم متعلق المخاطب بناء على ان عمومه عرفا مناسب فى جواب دعوى رؤيته احد انتهى

لا الجدى

[illegible]